التصوف الإسلامي

أصوله وتطوراته



دكتور

إبراهيم محمد تركى

دار الكتب القانونية
مصر


دار شتات للنشر والبرمجيات
مصر

التصوف الإسلامي

أصوله وتطوراته

إهـــــــداء ٢٠٠٩
دار الكتب و الوثائق القومية
القاهرة

التصـــوف الإسلامي

أصوله وتطوراته

دكتــور

إبراهيم محمد تركي

دار الكتب القانونية
مصـــر

دار شتات للنشر والبرمجيات
مصـــر



اسم الكتاب

التصوف الإسلامى

أصوله وتطوراته

دكتور

ابراهيم محمد تركى

سنة النشر

٢٠٠٩

رقم الإيداع

١٩٣٦٧

الترقيم الدولى I.S.B.N

977 – 386 – 20 – 5 – 4



دار الكتب القانونية

الفرع الرئيسى :

مصر ـ المحلة الكبرى – السبع بنات ٢٤ شارع عدلى يكن

ت : ٠٠٢٠٤٠٢٢٢٤٦٨٢ — فاكس : ٠٠٢٠٤٠٢٢٢٠٣٩٥

محمول : ٠٠٢٠١٢٣١٦١٩٨٤ ـ ٠٠٢٠١٠٥٠٢٠٧٣٧

الفروع :

القاهرة – ٣٨ شارع عبد الخالق ثروت – الدور الثالث

تليفاكس: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٨٨٦٠ ـ ٠٠٢٠١٠٣٤٧٤٦٩٠

المطابع :

مصر ـ المحلة الكبرى – السبع بنات ٢٤ شارع عدلى يكن

ت : ٠٠٢٠٤٠٢٢٢٧٣٦٧ - فاكس : ٠٠٢٠٤٠٢٢٢٠٣٩٥

website : www.darshatat.com

E-Mail : info@darshatat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بعد حمد الله رب العالمين ، والثناء عليه بما هو أهلٌ له ، والصلاة والســـلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أقول:

يسعدني أن أتقدم إلى المكتبة العربية بهذا الكتاب المتواضع عن «التصـــوف الإسلامي أصوله وتطوراته» ، الذي حاولت فيه أن أقدِّم للقارئ صورة مجملة عـــن التصوف الإسلامي من حيث نشأته في البيئة الإسلامية وما حدث له من تطـــورات عبر القرون التالية .

والحقيقة التي ينبغي أن نشير إليها منذ البداية إنما تتمثـــل في القـــول بـــأن التصوف في أي دين من الأديان أو في أية حضارة من الحضارات يعتبر ظاهرة معقدة التركيب يمكن أن يُنظر إليها من زوايا متعددة : اجتماعية ونفسية وتاريخية ودينيـــة وفنية وفلسفية . ولذلك ، فإنه من الملاحظ أن العلماء في هذه التخصصـــات قـــد تناولوا التصوف بالدراسة والتحليل ، كلٌ من وجهة نظر العلم الذي تخصص فيه .

وبغض النظر عن الحديث عن آراء العلماء المختلفة في التصـــوف بحســـب اختلاف المجال الذي يدرسونه في إطاره ، فإننا نود أن نشير هنا إلى أننـــا ســـندرس التصوف في إطار بحثنا في الفلسفة الإسلامية ، باعتبار أن التصوف يمثل أحد مجالات هذه الفلسفة ، كما هو معلوم .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن التصوف بوجه عام يمكن أن يمثل فلســـفة حيـــاة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية .

* * *

وقبل أن نستعرض أهم ما يتضمنه هذا الكتاب المتواضع من فصول، ومـــا تتضمنه هذه الفصول من مسائل وقضايا ، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى بعض الأمـــور

التي تساعد على التعرف إلى التصوف باعتباره أحد اتجاهات الفكر الإسلامي الـــتي أعلت من شأن العمل . وهذه الأمور بإيجاز هي :

يتمثل الأمر الأول في القول بأن التصوف يُعد جانباً من أخصب جوانـــب الحياة الروحية الإسلامية، وذلك لأنه يُعتبر تعميقًا لمعاني العقيـــدة ، ولأنـــه يُعتـــبر استبطانًا لظواهر الشريعة ، ولأنه يهتم بالتأمل في أحوال الإنسان في الدنيا ، ولأنـــه يهتم بتأويل الرموز والشعائر بحيث يهبها قيماً موغلة في الأســـرار ، ولأنـــه يهـــتم بالعمل على انتصار ما هو جَوّاني على ما هو برّاني في الإنسان .

أما الأمر الثاني ، فإنه يتمثل في القول بأن آفة التصوف هي آفة كل علـــم إنساني ، وهي الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده .

أما الأمر الثالث ، فمؤداه أن الصوفية يُعدون صفوة مختارة تقدم بســـلوكها نماذج عليا للسلوك ومُثُلاً للاستلهام والتأسي قدر الطاقة . وليس من المطلـــوب أن يكون عامة الناس صوفية وإلا لاختل نظام الحياة الإنسانية، كما أنـــه لـــيس مـــن المطلوب أن يكون عامة الناس علماء مبتكرين عاكفين على البحث العلمي الخالص ولا أن يكونوا شعراء أو فنانين . فمن السخف ومن سوء النيـــة أن يُطعـــن علـــى الصوفية بالقول بأنه ((لو صار الناس صوفية لاختل نظام الإنسان)) . ومن المعلـــوم أنه لا يوجد صوفي واحد في أي دين يطالب بأن يعم التصوف النـــاس بـــل ولا أن يكثر عدد الصوفية، لأن التصوف إنما هو من شأن خاصة الخاصة . ولكن إذا كـــان هذا ينطبق على سلوك طريق التصوف ، فإنه لا ينطبق على التأسي بسلوك الصوفية واستلهام القدوة من سيَرهم .

أما الأمر الرابع ، فمن الأمور التي يجدر الإشـــارة إليها قبـــل الخـــوض في دراسة التصوف الإسلامي ، تلك المسألة التي تتعلق بنشأة التصـــوف الإســـلامي.

حيث إنه من غير المقبول أن يقال بأن نشأته إنما كانت تحت مؤثرات أجنبية ، أياً ما كانت هذه المؤثرات ، وذلك لأنه من المقرر صراحة وفي وضوح أنه قد نشأ إسلامياً خالصاً، وأن المؤثرات الخارجية إنما كانت في تطوراته اللاحقة . وهذا أمر متفق عليه لدى العديد من ثقات الباحثين ، كما سيتضح ذلك في ثنايا هذا الكتاب .

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإن التصوف يُعد ظاهرة عالمية موجودة في جميع الأديان الكبرى ، وإن كان هذا لا يقدح في التسليم بخصوصية كل تصوف على حدة مع الاشتراك في بعض الأمور العامة .

* * *

وبعد ذلك ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أننا قد حاولنا في هذا الكتاب المتواضع أن نلقي نظرة عامة على التصوف الإسلامي .

فلقد جاء الفصل الأول بمثابة التمهيد لدراسة التصوف الإسلامي .

ثم تناول الفصل الثاني معنى التصوف ، حيث تحدثنا عن اشتقاق كلمتي ((صوفي)) و ((تصوف)) ، ثم أشرنا إلى أول من لُقب بهذا اللقب لدى المسلمين .

وكان الفصل الثالث عن خصائص التصوف الإسلامي ، وهي : الزهد ، والترقي الأخلاقي ، والمحبة الإلهية ، والفناء في الحقيقة المطلقة ، والعرفان الذوقي المباشر ، والطمأنينة والسعادة ، والرمزية في التعبير . وقد أشرنا إلى أن هذه الخصائص وأن كانت عامة في التصوف الإسلامي ، إلا أنها لا تظهر لدى الصوفية جميعاً بدرجة واحدة ، وذلك حسب اهتمام كل صوفي بجانب من هذه الجوانب .

ثم جاء الفصل الرابع عن مصادر التصوف الإسلامي ، وهي المصادر الأجنبيــة التي تتمثل في : المصدر الهندي ، والمصدر الفارسي ، والمصدر المســيحي ، والمصــدر اليوناني ، ثم أشرنا إلى ما يمكن أن يُذكر بصدد المصــدر المصــري القــديم والمصــدر اليهودي. ثم قدمنا بعد ذلك نقداً عاماً لفكرة المصادر الأجنبية للتصوف الإسلامي .

أما الفصل الخامس ، فقد كان عن المصدر الإسلامي للتصــوف ، حيــث أشرنا إلى الأصول الإسلامية للتصوف التي تتمثل بصفة خاصة في القرآن الكــريم ، والسنة النبوية المطهرة ، وحياة الصحابة .

ثم كان الفصل السادس بعنوان التصوف وليد الحضارة الإسلامية ، حيــث أشرنا إلى الظروف الحضارية التي أدت إلى نشأة التصوف في البيئــة الإســلامية . فتحدثنا عن التصوف باعتباره رد فعل لطغيان الحياة المادية منذ قيام الدولة الأموية ، وباعتباره رد فعل لمذهب الفقهاء ، وباعتباره رد فعل للمتكلمين والفلاسفة .

أما الفصل السابع ، فقد انعقد للحديث عن الزهد باعتباره مرحلة تمهيدية لظهور التصوف .

ثم جاء الفصل الثامن عن التصوف الإسلامي الخالص ، حيث تحدثنا عــن الجوانب المختلفة له ، وهي : جانب المحبة كما ظهر لدى رابعة العدوية وعمر بــن الفارض ، وجانب المعرفة ، وجانب الأخلاق ، ثم جانب ملامة النفس لدى ملامتية نيسابور .

وقد انعقد الفصل التاسع بعنوان الانتقال من التصوف الخالص إلى التصوف الفلسفي ، حيث تحدثنا عن أبي يزيد البسطامي ونظرية الفناء ، وعن الحلاج ونظرية الحلول .

ثم جاء الفصل العاشر بعنوان التصوف السني ، حيث تحدثنا في إيجاز عــن دور الغزالي والسهروردي في إرساء قواعد التصوف السني ونقد مظاهر الانحــراف في التصوف .

وبعد ذلك ، جاء الفصل الحادي عشر بعنوان التصوف الفلسفي ، حيــث تحدثنا عن مذهب وحدة الوجود لدى ابن عــربي، والمــذهب الإشــراقي لــدى السهروردي المقتول ، ومذهب الوحدة المطلقة لدى ابن سبعين .

وأخيراً ، فقد جاء الفصل الثاني عشر بعنوان الطرق الصوفية ، حيث عرضــنا فيه بعض المسائل التي تتعلق بتصوف أصحاب الطرق ، ظهور الطرق الصوفية في العالم الإسلامي ، واختلاف الطرق الصوفية ، وعناصر الطريقة الصوفية، وأهــم خصــائص الطرق الصوفية ، ثم قدمنا بعد ذلك نقداً عاماً للتصوف والطرق الصوفية .

* * *

وبعد ، فإني أرجو أن أكون قد وُفقت في تقديم صورة إجمالية عن التصوف الإسلامي بكل ما فيه من إيجابيات وسلبيات ، لعل القارئ أن يستطيع بعد ذلك أن يكوِّن صورة صحيحة عن هذا الفرع من فروع المعرفة الإسلامية .

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإني أدعو الله تعالى أن يتقبل مــني هــذا العمــل المتواضع الذي لم أبتغ منه إلا إحقاق الحق فيما يتعلق بالحكم على التصوف .

هذا . وبالله التوفيق

دكتــــور
إبراهيم محمد تركي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
جامعة كفر الشيخ

الفصل الأول

تمهيد لدراسة التصوف

إذا كان هناك من يقرر أن الدين هو البعد الجوّاني للإنسان ، فإننا نستطيع أن نقول : إن التصوف يمكن أن يمثل البعد الجوّاني للدين .

والذي يؤيد ذلك القول ويؤكده أن التصوف يمثل الجانب الروحي في أي دين . وهذا يعني أن التصوف ليس مقصوراً على الإسلام ، بل هو ظاهرة عالمية في جميع الأديان وإن اتخذ طابعاً خاصاً وفقاً لعقيدة كل دين وظروفه الحضارية .

ومن ناحية أخرى ، فإن في كل دين جانبين : جانب يمثل الشعائر أو الطقوس المفروضة في الدين وتحديد الحرام والحلال ، وهذا هو موضوع الفقه ، وجانب آخر يمثل الدين من حيث روحانيته وعمق أثره في صلة الإنسان بإلهه ، وتأثيره في توجيه حياة الإنسان روحانياً وخُلُقياً ، وهذا الجانب هو موضوع علم التصوف .

فالصلاة في الفقه ، على سبيل المثال ، ما هي إلا أفعال وأقوال مفتتَحة بالتكبير مختتَمة بالتسليم . بينما الصلاة في التصوف عبارة عن مناجاة قلبية بين العبد والرب .

فمن الملاحظ أن الجانبين متكاملان ، وإن بدا الاختلاف بينهما من حيث الظاهر ، وقد كان ذلك التكامل على الرغم من خصومة كانت في بعض عصور الإسلام بين الفقهاء والصوفية نتيجة اختلاف وجهتي النظر في فهم الدين .

هذا من حيث صلة التصوف بالفقه . أما من حيث صلة التصوف بالفلسفة، فإن الأمر في بادئه يبدو أشد استقطاباً أو اختلافاً . فالتصوف في جوهره حال أو تجربة ذوقية روحية خالصة يعانيها الصوفي ، أي أنها تجربة ذاتية تتعلق بالصوفي ، ومثل هذه الحال لا يُحكم عليها في المنطق صدقاً أو كذباً ، ولا يطالَب

صاحبها بإقامة الدليل عليها ، بل إما أن يُصدَّق قوله ويُعتقد به وإما أن يُنكر عليه ويُضرب صفحاً عنه .

ولكن الأمر ليس كذلك بصدد الفلسفة ، إذ إنها بحث عقلي نظري في طبيعة الوجود ومكانة الإنسان فيه ، ويهدف الفيلسوف إلى وضع نظرية يراها تفسر الوجود تفسيراً موضوعياً[1] خالياً من التناقض . إنه ينتقد سائر النظريات المخالفة ، لأن الحقيقة الموضوعية يجب أن تكون واحدة . بينما يرى الصوفي اختلاف الأقوال والتعبيرات وفقاً لاختلاف الأذواق والمواجيد والأحوال . ومن هنا جاءت عبارتهم : ((الصوفية بخير ما اختلفوا ، فإن اتفقوا فلا خير فيهم)) .

وهكذا ، فإنه من الواضح أن الصوفي لا يطالبك بأن تصدق نظرياً ما يقول، ولكنه يطالبك أن تتذوق مذاقه كي تتعرف على حقيقة قوله ، ولذلك قيل : ((ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى)) ، كما قيل : ((إن علومنا ذوقية محضة ، وعلينا أن ندلك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج)) ، وكذلك : ((قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين)) .

ومن الواضح أن العبارة الأخيرة تفصح عن اختلاف جوهري في نقطة البدء بين التصوف والفلسفة . فالتصوف عملي نقطة البدء فيه ((أنا أريد)) ، في مقابل نقطة البدء في الفلسفة ((أنا أشك)) أو ((أنا أفكر)) .

وإذا كانت الإرادة هي نقطة البدء في التصوف ، لذلك، فإن سالك الطريق الصوفي يُسمى بالمريد ، وهذه تعني معنيين :

---

(١) ليس المقصود هنا الموضوعية بالمعنى العلمي المعروف ، وإنما المقصود بها أنه يمكن للآخرين إدراكها وفهمها عن طريق العقل ، وبالتالي الحكم عليها طبقاً لمعطيات العقل وقوانينه.

– إرادته أن يسلك طريق القوم .

– ولكنها تعني أساساً إسقاط إرادته في الإرادة الإلهية . فمعنى قوله: ((أنا أريد)) هو : ((أنا في الحقيقة لا أريد)) ، لأن المريد في الحقيقة والذي تنفذ إرادته هو الله فقط . فهو يقصد إذن إسقاط إرادته في الإرادة الإلهية .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه ليس هناك مجال للشك عند الصوفية ، وإنما يبدأ الصوفي الطريق وهو على يقين من الاعتقاد .

وعلى الرغم من ذلك ، فإنه لا ينبغي علينا أن نتصور أن الصلة منقطعة تماماً بين الفلسفة والتصوف ، إذ إنه من الملاحظ أن العديد من الصوفية قد تحدثوا عن بعض الموضوعات التي تُعتبر موضعاً لاهتمام الفلاسفة ، مثل المسائل التي تتعلق بالمعرفة والوجود والقيم وما إلى ذلك من المسائل التي تبحثها الفلسفة .

على أننا ينبغي أن نستدرك هنا فنشير إلى أن الصوفية لم يكونوا يعتبرون أنفسهم من الفلاسفة .

وهذا القول لا يصدق على أصحاب التصوف الخالص فقط ، وإنما يصدق أيضاً على أصحاب التصوف الفلسفي . فها هو ذا ابن سبعين المرسي (المتوفى بمكة سنة ٦٦٨ هجرية = سنة ١٢٦٩ ميلادية) ، وهو فيلسوف صوفي عُهد إليه أن يجيب عن ((الأسئلة الصقلية)) التي وضعها الإمبراطور فريدريك الثاني ، قد أجاب عن أحد الأسئلة بهذه العبارة ، وهي أن الفلاسفة الأقدمين رأوا أن الغاية المثلى هي التشبه بالله ، بينما الصوفيون يدأبون على الفناء في الله ، وذلك بأن يكون الصوفي قابلاً لأن يدع المنن الإلهية تغمره وتفيض عليه ، وأن يمحو انفعالات الحواس ويطهر مشاعر الروح[٢].

(٢) انظر : جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٣٩ .

وإذا كان الصوفية لا يعتبرون أن طريقتهم يمكن أن تُعتبر ضرباً من ضروب الفلسفة ، فإن هناك من الكُتّاب من يقرر أن التصوف يمكن أن يُعد على نحوٍ ما ضرباً من ضروب الفلسفة .

فها هو ذا الشيخ شمس الدين السخاوي (المتوفى سنة ٧٩٤ هجرية = ١٣٩١ ميلادية) يذكر أنه لما اشتدت الحاجة إليه (أي علم الإلهيات)، اختلفت الطرق : فمن الطالبين من رام إدراكه بالبحث والنظر ، وهؤلاء زمرة الباحثين ورئيسهم أرسطو ، وهذا الطريق أنفع للتعلم لو وَفّى بجملة المطالب وقامت عليها براهين يقينية . ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة ، وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية يكشفها له العَيان ويحال أن توصف بلسان . ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر وانتهى إلى التجريد والتصفية ، فجمع الفضيلتين[٣] .

وهذا يعني أن التصوف يمكن أن يُعتبر أحد الطرق الموصِّلة إلى الحكمة ، وربما يكون أفضلها . لأنه إذا كان الطريق العقلي يؤدي إلى نتائج متعارضة ، فإن طريق التصفية يؤدي إلى نتيجة واحدة . ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان خطوة خطوة إلى أن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ، فتكون معارفه إذن مستفادة من مصدر النور والهداية . وإذا كان أصحاب البحث العقلي لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله ، فالمعروف عن رجال التصفية أنهم يتصلون به سبحانه ، وليس هذا رأي الصوفية في الإسلام فحسب وإنما هو رأي جميع الإشراقيين ، إنه رأي فيثاغورس ، ورأي أفلاطون ، ورأي أفلوطين ، وهو رأي الفارابي وابن سينا وابن طفيل . إنه رأي ابن سينا، مع أن ابن سينا لم يتخذ طريق التصفية سبيلاً ،

---

(٣) انظر : دكتور عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٢٣٨ .

ذلك أن الحياة والجاه والسلطان كل ذلك شغله عن التزام طريق التصفية ، فشهادته إذن لهذا الطريق وهو ليس من أهله لها قيمتها[٤].

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

الفصل الثاني

معنى التّصوف

إذا كان لفظيّ ((تصوف)) و ((صوفي)) من الألفاظ الشائعة التي تتداولها الألسن ، فإن المعنى الاشتقاقي لهذين اللفظين لم يكن موضع اتفاق بين الكُتّاب والمؤرخين أو الباحثين أو الدارسين في مجال التصوف الإسلامي .

وإذا كان هناك من الباحثين من حاول استقصاء هذه المعاني [1] ، فإننا سنحاول في هذه العجالة إلقاء بعض الضوء على هذه المسألة ، وذلك في شيء من الإيجاز على النحو التالي .

من الواضح أنه لا يوجد في القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف ما يشير إلى هذا اللفظ .

ومن الثابت تاريخياً أنه لم تسمَّ به طائفة على عهد الرسول (ﷺ).

وقد أدى ذلك إلى التساؤل عن بداية استخدام هذا اللفظ ومشتقاته ، وعن أول من سُمي به .

ومن الملاحظ أن هناك آراء كثيرة ومختلفة في بيان هذه المسألة .

فبعضهم يقرر أنه مشتق من لفظ ((جمنوسوفست)) (Gymnosophist) أي الحكيم العاري ، وهو لفظ يوناني يشير إلى الحكماء العراة من الهنود . وقد أشار إلى ذلك بعض المستشرقين استنادًا إلى ما قرره البيروني (المتوفى سنة ٤٤٠ هجرية = ١٠٤٨ ميلادية) من وجود صلة بين اسم الصوفي والكلمة اليونانية ((سوفيا)) [2].

(١) انظر : دكتور أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٧ – ٥٤ .

(٢) انظر : أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، تحقيق وتقديم دكتور محمود عليّ مكي ، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (رقم ١٠٩) ، القاهرة ٢٠٠٣ ، ص ٢٤ – ٢٥ .

وهناك من أرجع التصوف إلى مصدر مسيحي ، لمشابهة الصوفية في حياهم وعزلتهم بالرهبان . فاللفظ إذن مشتق من الصوف ، لأن السيد المسيح وحوارييه وكذلك الرهبان كان لباسهم الصوف الخشن . يقول الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هجرية = ٧٢٨ ميلادية) : ((كان عيسى يلبس الشعر (الصوف) ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى)) [٣] . وإلى مثل هذه الأقاويل استند بعض المستشرقين في قولهم بالأصول المسيحية للتصوف.

غير أنه ليس كل من أرجع اللفظ إلى الصوف يقصد إرجاع التصوف إلى المسيحية ، إذ أشار إلى ذلك مؤرخو التصوف من المسلمين مثل ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هجرية = ١٤٠٥ ميلادية) [٤] والسراج الطوسي (المتوفى سنة ٣٨٧ هجرية = ٩٩٧ ميلادية) [٥] قبله. ذلك أن لبس الصوف دأب الأنبياء وشعار الأولياء والأصفياء والصديقين والمساكين والمتنسكين، على حد تعبير السراج الطوسي ، كما يقول الحسن البصري: ((أدركت سبعين بدرياً ، ما كان لباسهم إلا الصوف)) [٦] .

والذين يُرجعون التصوف إلى مصدر إسلامي يردّ بعضهم اشتقاق اللفظ إلى الصُّفَّة ، حيث كان أهل الصُّفَّة من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين يبيتون في مؤخرة مسجد الرسول (ﷺ).

(٣) انظر : أبو بكر الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق وتقديم محمود أمين النواوي ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ٢٩ .
(٤) انظر : عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق وتقديم دكتور عليّ عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ١٠٩٧ .
(٥) انظر : أبو نصر السراج الطوسي : اللمع ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى ، القاهرة – بغداد ١٩٦٠ ، ص ٢١.
(٦) انظر : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٢٩ .

ويُرجع كثير من الصوفية أصل اللفظ إلى الصفاء . يقول بشر الحافي (المتوفى سنة ٢٢٧ هجرية = ٨٤١ ميلادية) : ((الصوفي من صفا لله قلبه)) [٧]. ويقول أبو تراب النخشبي : ((الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء)) [٨] .ويقول سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة ٢٩٧ هجرية = ٩٠٩ ميلادية) : ((الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر))[٩] . ويقول أبو الحسين النوري (المتوفى سنة ٢٩٥ هجرية = ٩٠٧ ميلادية): ((الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحللوا من شهواتهم)) [١٠] .

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى رأي أبي العباس المرسي (المتوفى سنة ٦٨٦ هجرية = ١٢٨٧ ميلادية) ، إذ يقول : ((اختلف الناس في اشتقاق الصوفي : فمنهم من قال هو منسوب إلى الصوف لأنه لباس الصالحين ، ومنهم من قال هو منسوب إلى الصُّفَّة (يعنى صُفَّة مسجد رسول الله ﷺ)التي نُسب إليها أهل الصُّفَّة ، وهي نسبة على غير قياس . وأحسن ما قيل فيه : إنه منسوب إلى فعل الله فيهم : أي صافاه الله فصوفي فسُمي صوفي)) ، ثم ردد قول الشاعر :

---

(٧) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٤٠ ، نقلاً عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار .

(٨) انظر : أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٥٥٥ .

(٩) انظر : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٣٢ .

(١٠) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٤٤ ، نقلاً عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار .

تخالف الناس في الصوفي واختلفوا ∴ وكلهم قال قولاً غير معروف
ولست أمنح هذا اللفظ إلا فتى ∴ صافى فصوفي حتى سُمي الصوفي[11]

وفي قول آخر له : ((الصوفي مركب من حروف أربعة : الصاد والواو والفاء والياء . فالصاد صبره وصدقه وصفاؤه ، والواو وجْده ووده ووفاؤه ، والفاء فقده وفقره وفناؤه ، والياء ياء النسبة . وإذا اكتمل فيه ذلك أضيف إلى حضرة مولاه)) [12] .

وإلى جانب هذه الافتراضات التي قيلت في الاشتقاق اللغوي لكلمتيّ تصوف وصوفي ، فإن هناك أقوالاً أقل أهمية في هذا الصدد ، لأنها لا ترقى أمام النقد .

فمن ذلك ما يقال في أصل لفظ ((تصوف)) : إنه منسوب إلى شخص في الجاهلية اسمه صوفا ، وهو الغوث بن مر . كانت أمه قد نذرت إن عاش لها ولد أن تهبه لبيت الله وتجعله ربيب الكعبة [13]

---

(١١) هذه الأبيات نسبها أبو الريحان البيروني (تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٢٥) إلى الشاعر المتفلسف أبي الفتح البوستي الذي أنشد :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا ∴ قدماً وظنّوه مشتقاً من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى ∴ صافى فصوفي حتى لُقب الصوفيّ

وقد أشار أبو العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩ هجرية = ١٠٥٧ ميلادية) إلى هذا المعنى عندما قال:

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم ∴ حتى ادَّعوا أنهم من طاعةٍ صوفوا

(١٢) انظر : دكتور عبد الحليم محمود : العارف بالله أبو العباس المرسي ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٧٠ – ٧١ .

(١٣) انظر : أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٨ ، ج١ ص ١٧ – ١٨ .

ولكن من الملاحظ أنه ليس ثمة دليل على وجود صلة ما بين الصوفية وبين صوفا هذا .

ومن الأقوال في ذلك أيضاً : إن التصوف نسبة إلى ((صوفانة)) ، وهي نبتة تنبت في الصحراء ، حيث دفع التقشف بعض الصوفية إلى الزهد في الطعام والاقتصار على نبات الصحراء [١٤] .

ولكن يلاحظ أن النسبة إلى صوفانة هي صوفاني وليس صوفي .

وهكذا ، فإنه يتضح أن أصح الاشتقاقات هي نسبة التصوف إلى الصوف، إذ إنه كان لباس الفقراء والزهاد . وهذا الرأي هو الذي يذهب إليه بعض مؤرخي التصوف .

يقول السراج الطوسي (المتوفى سنة ٣٧٨ هجرية = ٩٨٨ ميلادية) : ((نُسِب الصوفية إلى ظاهر اللبس ، لأن لبس الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء)) [١٥] .

هذا ، وقد كانت دلالة لبس الصوف على الزهد والعبادة مسلّماً بها لدى المسلمين الأوائل .

وفي ذلك يقول الكلاباذي (المتوفى سنة ٣٨٠ هجرية = ٩٩٠ ميلادية) : ((ومن لبسهم وزيهم سُموا صوفية ، لأنهم لم يلبسوا ما لان ملمسه وحسن منظره ، وإنما تحروا الخشن من الشعر والغليظ من الصوف)) [١٦] .

---

(١٤) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٢٩ .

(١٥) انظر : اللمع ، ص ٤٠ .

(١٦) انظر : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٢٨ .

وبعد هذه الإشارة الموجزة لنماذج من أقوال الصوفية والمؤرخين حول الاشتقاقات الممكنة للفظيّ تصوف وصوفي ، فإنه ينبغي أن نورد هنا ما ذكره أحد الصوفية الذين كتبوا في التصوف وأرّخوا له ، ونعني به أبا القاسم القشيري (المتوفى سنة ٤٦٥ هجرية = ١٠٧٢ ميلادية) ، إذ قال : ((وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق ، والأظهر أنه كاللقب : فأما من قال إنه من الصوف ، وتصوف إذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص إذا لبس القميص ، فذلك وجه . ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف . ومن قال إنهم منسوبون إلى صُفَّة مسجد الرسول ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيئ على نحو الصوفي ، ومن قال إنه من الصفاء ، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة . وقول من قال إنه مشتق من ((الصف)) فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة مع الله تعالى، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لاتقتضي هذه النسبة إلى الصف))[١٧] .

ومن الملاحظ أن أبرز ما في عبارة القشيري قوله: ((والأظهر أنه كاللقب)). أي أنه يعتبر اسم الصوفي اسماً جامداً أو لقباً أطلق على هذه الطائفة لتمييزها عمن عداها ، فلا يُسأل عن معناه أو اشتقاقه . أما نسبة الصوفية إلى الصوف ، فإن القشيري لا يعارض فيها لأنها صحيحة من الناحية اللغوية ، ولكنها في رأيه تُعتبر من الأقوال الضعيفة ، لأن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف .

وإذا كنا قد سلّمنا بضعف الأقوال التي تجعل كلمة تصوف مشتقة من ألفاظ عربية أخرى ، فهل يمكن ترجيح القول بأنه مشتق من الكلمة اليونانية ((سوفيا)) ، أو أن هذه الكلمة اليونانية قد دخلت إلى العربية كما دخلت كلمة ((فلسفة)) ؟

---

(١٧) الرسالة القشيرية ، ص ٥٥٠ – ٥٥١ .

إن الذي يقلل من قيمة هذا الاحتمال ، ويجعل إجابتنا على هذا التساؤل بالنفي، أنه من الملاحظ أن كلمة صوفي أو تصوف لا يمكن ترجمتها حرفياً إلى أية لغة أجنبية ، فإننا نسمي التصوف الإسلامي بالأفرنجية **Sufism** ، وهذا هو نفس اللفظ العربي الذي نطلقه على التصوف ، أو بالأحرى فإنه يمكن القول بأن اللفظ الأجنبي المشار إليه ليس سوى نطقاً باللغة الأجنبية لهذا اللفظ العربي (صوفي) . ومن المعلوم أن هذا اللفظ الأجنبي لا يُطلَق إلا على التصوف الإسلامي فقط من دون غيره من أنواع التصوف الأخرى. وذلك على العكس من كلمة ((فلسفة)) العربية ذات الأصل اليوناني التي تُنطق في اللغات الأجنبية على نحو قريب من نطقها في العربية . وذلك يعني خصوصية لفظ **Sufism** بالتصوف الإسلامي فقط وأنه غير مأخوذ عن اليونانية . أما كلمة تصوف بصفة عامة فإنها تعني في الإنجليزية **Mysticism** .

نخلص من ذلك كله إلى أن التصوف لفظ عربي ربما يكون مشتقاً من لبس الصوف ، وإن كان الأرجح أنه من الألفاظ الجامدة .

* * *

فإذا انتقلنا من بيان المعنى اللغوي للتصوف إلى المعنى الاصطلاحي له ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن وضع تعريف جامع مانع للتصوف ؛ مثله في ذلك مثل أي علم آخر لابد أن يبدأ الباحث بتعريفه ، يُعتبر من الأمور التي يصعب ، أو ربما يستحيل ، القيام بها ، لأننا قد أشرنا إلى أن التصوف ظاهرة روحية ذاتية . لذلك فإن كل متصوف يقدم تعريفًا للتصوف من وجهة نظره هو والتي قد تختلف عن وجهات النظر الأخرى؟.

فإذا أردنا أن نقدم نماذج للتعريفات التي قدمها الصوفية للتصوف، فإننا نلاحظ أن الصوفية قد قدَّموا عدة تعريفات تختلف في معناها .

فمن اهتم بأن يجعل التصوف هو الصفاء ، فقد أشار إلى هذا اللفظ. يقول الجنيد (المتوفى سنة ٢٩٧ هجرية = ٩٠٩ ميلادية) : ((التصوف أن يختصك الله بالصفاء ، فمن اصطفى من كل ما سوى الله فهو الصوفي)) [١٨] .

وبعضهم يجعل التصوف يغلب عليه جانب الفقر بالمعنى الصوفي . فقد سُئل سمنون المحب (المتوفى سنة ٢٩٧ هجرية = ٩٠٩ هجرية) عن التصوف فقال: ((ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء)) [١٩] . ويقول أبو الحسين النوري : ((الصوفي لا يَملك ولا يُملك)) [٢٠] . ويقول أيضاً : ((الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس ، وتجردوا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق ، فإذا تركوا كل ما سوى الله أو الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين)) [٢١] . ويقول أبو حمزة البغدادي (المتوفى قبل الجنيد) : ((علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويُذَل بعد العزة ويخفى بعد الشهرة)) [٢٢] .

والذين يغلّبون جانب الباطن في التصوف يشيرون إلى هذا اللفظ . يقول أبو القاسم الجنيد بن محمد : ((إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره ، فاعلم أن باطنه خراب)) [٢٣] .

---

(١٨) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٤٧ ، نقلاً عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار .

(١٩) انظر : الرسالة القشيرية ، ص ٥٥٢ .

(٢٠) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٤٤ ، نقلاً عن كشف المحجوب للهجويري .

(٢١) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٤٤ ، نقلاً عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار .

(٢٢) انظر : الرسالة القشيرية ، ص ٥٥٢ .

(٢٣) انظر : الرسالة القشيرية ، ص ٥٥٣ .

ومن الصوفية من ينظر إلى التصوف من زاوية الأخلاق . يقول أبو حفص الحداد (المتوفى سنة ٢٦٥ هجرية = ٨٧٨ ميلادية) : ((التصوف كله أدب . لكل وقت أدب ، ولكل مقام أدب ، ولكل حال أدب . فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال)) [٢٤] .

وفي ذلك يقول أبو الحسين النوري : ((ليس التصوف رسماً ولا علماً ، ولكنه خُلُق ، لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علماً لحصل بالتعليم ، ولكنه تخلق بأخلاق الله)) [٢٥] .

ويطول بنا الحديث لو أننا حاولنا أن نتتبع أقوال الصوفية التي تتعلق بتعريف التصوف من زواياه المختلفة. ولذلك، فإننا نكتفي بما ذكرناه فيما يتعلق بالتعريفات الاصطلاحية للتصوف باعتبارها نماذج نستطيع أن نتبين منها أن التصوف له معانٍ اصطلاحية متعددة تختلف باختلاف التجربة الروحية لكل صوفي .

* * *

أما عن أول من سُمي بهذا الاسم (= الصوفي أو المتصوف)، فقد أشار المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون إلى أن أول من لُقب به هو جابر بن حيان الكوفي صاحب الكيمياء (المتوفى ، طبقًا لبعض الروايات ، حوالي ١٩٨ هجرية = ٨١٣ ميلادية) ، الذي كان يدعو إلى مذهب خاص في الزهد[٢٦].

---

(٢٤) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٤٢ ، نقلاً عن كشف المحجوب للهجويري .

(٢٥) انظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٤٥ ، نقلاً عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار .

(٢٦) انظر : لويس ماسينيون : ((تصوف)) ، مقال بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، دار الشعب ، القاهرة بلا تاريخ .
وانظر أيضاً : دكتور كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٦٦ – ٢٦٩ . حيث يرفض صحة هذا الرأي .

بينما نسبه آخرون إلى شخص في الكوفة شيعي المذهب اسمه أبو هاشم الكوفي أو أبو هاشم الصوفي ، وهو عثمان بن شريك (المتوفى سنة ١٥٠ هجرية = ٧٦٧ ميلادية) ، ويقال : إنه كان معاصراً لسفيان الثوري وأستاذاً له[٢٧] .

وهناك شخص ثالث يُنسب إليه أنه أول من لُقب بالصوفي ، وهو كوفي أيضاً ، ونعني به عبدك (المتوفى سنة ٢١٠ هجرية = ٨٢٥ ميلادية) ببغداد[٢٨] .

ومن ذلك ، فإنه يمكن أن نستخلص ما يأتي :

(أولاً) : إن التصوف قد ظهر في الكوفة وبين أوساط الشيعة .

(ثانياً) : إن الاسم (التصوف أو الصوفي) قد ظهر في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري .

(ثالثاً) : إنه (أي التصوف) بدأ ينتشر ويصبح علماً خاصاً على أفراد طائفة لهم مذهب خاص في الزهد في أواخر القرن الثاني الهجري .

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أنه على الرغم من أن التصوف قد نشأ في أوساط الشيعة، إلا أن كثيراً من الصوفية كانوا من أهل السنة. ومع ذلك ، فيكاد الصوفية جميعاً ينسبون مذهبهم إلى الإمام عليّ بن أبي طالب ، فضلاً عن إجلالهم لأئمة أهل البيت[٢٩] .

---

(٢٧) انظر : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٦٩ – ٢٧١ .

(٢٨) انظر : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٧١ – ٢٧٢ .

(٢٩) لمزيد من التفاصيل حول حقيقة العلاقة بين التصوف والتشيع ، انظر الكتاب القيم للدكتور كامل مصطفى الشيبي بعنوان : الصلة بين التصوف والتشيع .

أما عن ظهور وانتشار هذا المذهب (أي التصوف) ، فيقول ابن خلـــدون :
لما فشى الإقبال على الدنيا، وجنح الناس إلى متاع هذه الحياة ، دعت الحاجـــة إلى وجود صفة يمتاز بها بعض الخواص ، فظهرت هذه التسمية وانفرد بها المقبلون على العبادة ، وقد اشتُهر هذا الاسم قبل المائتين[30] (من الهجرة).

(٣٠) انظر : مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠٩٧ .

الفصل الثالث

خصائص التصوف الإسلامي

تمهيـــــد

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى وجود اختلافات واضـحة بـين الكُتّـاب والمؤرخين في مجال التصوف حول اشتقاق كلمتيّ ((صوفي)) و ((تصوف))، كما كان هناك اختلاف بين الصوفية أنفسهم حول تحديد المعنى الاصطلاحي لهاتين الكلمتين ، فإنه يجدر بنا ، لكي نتعرف عن كثب إلى معـنى التصـوف ، أن نشـير إلى أهـم الخصائص التي يتميز بها باعتباره أحد المعارف الإسلامية التي تتميز بالتواكب بـين النّظر والعمل .

وقبل أن نتحدث في إيجاز عن هذه الخصائص ، فإنه ينبغي علينا أن نشير هنا إلى أن هذه الخصائص قد لا تجتمع كلها في صوفي واحد بدرجة واحـدة ، إذ قـد تغلب على المتصوف إحدى هذه الخصائص ، بينما تظهر الأخرى لديه بدرجة أقـل وضوحاً . وربما كان ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى اخـتلاف الصـوفية في تعريفهم للتصوف .

وعلى أية حال ، فإنه يمكن حصر أهم هذه الخصائص التي تميز التصوف[1] الإسلامي فيما يلي :

- الزهد .
- الترقي الأخلاقي .
- المحبة الإلهية .
- الفناء في الحقيقة المطلقة .

---

(١) انظر : دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٣ – ١٠ .

- العرفان الذوقي المباشر .
- الطمأنينة أو السعادة .
- الرمزية في التعبير .

وفيما يلي كلمة موجزة عن كل خاصية من هذه الخصائص التي سيتضـــح معناها مع المضي قُدُماً في دراسة المراحل المختلفة للتصوف الإسلامي .

الزهـــد

الزهد في اللغة هو ترك الميل إلى الشيء ، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو رفض الدنيا والإعراض عنها ، أو هو ترك راحة الدنيا طلباً لراحة الآخرة ، أو هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك[٢] .

والزهد بهذا المعنى قد ظهر لدى جميع الصوفية في معظم المراحل التي مر بها التصوف الإسلامي ، إذ إن كل متصوف لابد أن يكون زاهداً ، بينما العكس ليس صحيحاً ، إذ ليس من الضروري أن يكون كل زاهد متصوفًا .

ومن أبرز الخصائص التي يتميز بها الزهد :

(أ) إنه يقوم على أساس فكرة ((مجانبة الدنيا)) من أجل الظفر بثواب الآخرة واتقاء عذاب النار ، متأثراً في ذلك بتعاليم القرآن والسنة ، ومعبراً عن الثورة على الظروف السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع الإسلامي .

(ب) إنه زهد ذو طابع عملي ، ولم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له .

(جـ) إنه كان يتخذ دافعاً له الخوف من الله ، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد . وإن كان قد ظهر له دافع آخر في أواخر القرن الثاني الهجري ابتداءً من رابعة العدوية ، وهو الحب لله المنزّه عن الخوف من عقابه أو الطمع في ثوابه ، وهو يعبر عن إنكار الذات وعن التجرد في علاقة الإنسان بالله .

هذا ، ومن الملاحظ أن الزهد لا يتحقق إلا بعدة وسائل :

---

(٢) السيد الشريف الجرجاني : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ١٠١ – ١٠٢ .

منها : العيش في هدوء وبساطة تامة .

ومنها : التقليل من المأكل والمشرب إلى أقصى حد ممكن .

ومنها : الإكثار من العبادات والنوافل والذكر (أي ذكر الله تعالى بمختلف الصيغ والأساليب) .

ومنها : المبالغة في الشعور بالخطيئة ، وما يؤدي إليه ذلك من الشعور بالحزن على ما اقترف من ذنوب حتى ولو كانت من الصغائر .

ومنها : الخضوع المطلق لمشيئة الله وما يؤدي إليه ذلك من التوكل عليه .

الترقي الأخلاقي

إذا كنا قد أشرنا في غير هذا الموضع إلى أن التصوف يمكن أن يمثل البعد الجوّاني للدين ، وإذا كان من الثابت وجود ارتباط بين الدين والأخلاق ، باعتبار أن الدين يدعو فيما يدعو إلى مكارم الأخلاق ، فلا غرو إذن أن يكون هناك ارتباط وثيق بين التصوف والأخلاق .

ومن هذا المنطلق ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن التصوف يدعو إلى الترقي الأخلاقي . فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة تهدف إلى تصفية النفس من الرذائل من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم ، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية وروحية معينة وزهد في ماديات الحياة الدنيا .

وإذا أردنا أن نشير إشارة عابرة إلى ارتباط الأخلاق بالتصوف ، فإننا نستطيع أن نؤكد على القول بأن الجانب الأخلاقي في التصوف يمكن أن يمثل الجانب العملي في الأخلاق .

ولتوضيح ذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى ذلك التناقض الموجود في دراسة الأخلاق لدى الفلاسفة ، إذ إنهم يصنفونها باعتبارها علماً عملياً ولكنها من جهة أخرى لا تتصل بالعمل ولا تقتضيه .

ويمكن الإشارة إلى أن تبرير الفلاسفة لذلك هو أنهم يبحثون في مذاهب الأخلاق وليس من شأنهم أن يحثوا على مكارم الأخلاق .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الفكر لا يقتضي العمل ، أي أن الإنسان قد لا يعمل بما يعلم ، إذ لابد من توافر جانب الإرادة إلى جانب العلم. ومن ثم، فإنه إذا كان الفكر هو نقطة البدء في الفلسفة فإن الإرادة هي نقطة البدء في التصوف .

ويتضح ذلك من منهج الصوفية المتمثل في مثل أقوالهم : ((ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى)) ، ((قد آتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين)) .

وينبغي أن نشير في هذا المقام إلى وجود اختلاف واضح بين منهج الصوفية ومنهج الفلاسفة ، إذ إن منهج الصوفية هو الكشف القائم على الذوق ، أما منهج الفلاسفة فهو الاستدلال العقلي المنطقي .

فالتصوف طريق عملي يسلكه السالك أو المريد ، ويترقى فيه من مقام إلى مقام ، وقد يجد توفيقاً من الله في ذلك ممثلاً في الأحوال التي تطرأ عليه .

ولكي نتعرف إلى الجانب العملي في الأخلاق لدى الصوفية ، فإننا نستطيع أن نشير إلى رأي الصوفية في آفات النفس . فقد اهتم الصوفية بالحديث عن هذه الآفات ، لأن طريق التصوف يعنى أساساً بتطهير النفس من تلك الآفات . ومما يؤيد ذلك أن الصوفية يسمون هذا العلم ، أي علم التصوف ، باسم ((علم فقه الباطن))، لأن الصوفية يكشفون عما في القلوب ويعتبرون أن ما يعتري النفس من شوائب وآفات هي أصل الشرور التي تكون على الجوارح .

ولقد كان الناس يسألون رسول الله (ﷺ) عن الخير كما يسألونه عن الشر مخافة الوقوع فيه ، ولم يكن المقصود هو الشر الظاهر فقط كالظلم والكذب واغتصاب الحقوق ، وإنما كان الأهم من ذلك لدى البعض هو الشرور الباطنة التي تخفى عن الإنسان والتي هي أصل كل الشرور ومنبتها . وأهم هذه الشرور الباطنة: الرياء والعُجْب بالنفس والكِبْر والحسد.

ولقد أفاض الصوفية في الحديث عن آفات النفس أو عن مظاهر الأخلاق المذمومة التي تتلازم بحيث يؤدي بعضها إلى بعض . والذي يطّلع على كتب الصوفية

في هذه المسألة يلاحظ بسهولة أنهم قدموا تحليلات دقيقة وعميقة لآفات النفس ، وذلك لحرصهم الشديد على التخلي عنها مهما كانت مستترة .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الأخلاق عند الصوفية ليست مجرد تطهير للقلب من الآفات ، وإنما تسري الأخلاق مع المقامات الصوفية ابتداءً من مقام التوبة وانتهاءً بمقام التوحيد أو الفناء ، إذ إن تخلية القلب من الأخلاق المذمومة أو من الآفات المرذولة لابد أن يصاحبها التحلي بالأخلاق المحمودة ، وهذا هو المحور الأساسي في الطريق الصوفي .

والأخلاق المحمودة تلازم الصوفي أو هو يحاول التمسك بها في مختلف أنشطة حياته الدينية والدنيوية . فالتصوف كله أدب ، لكل حال أدب، ولكل مقام أدب ، ولكل وقت أدب . فمن يلزم الأدب فهو وحده الذي يبلغ منزلة الرجال .

والحقيقة أن الحديث عن الجانب العملي في الأخلاق الذي يتمثل بوضوح لدى الصوفية ، إنما هو حديث طويل يحتاج منا إلى ذكر أمور كثيرة قد لا تدخل في نطاق دراستنا الفلسفية .

ولكننا نود أن نشير في هذه المناسبة إلى أنه على الرغم من أنه إذا كان الصوفية قد اهتموا بالجانب العملي في الأخلاق ، وهم في ذلك قد تميزوا عن الفلاسفة الذين يفصلون بين النظر والعمل في مجال الأخلاق فيهتمون بالجانب النظري ، إلا أن الصوفية لم يهتموا بالحديث عن الجانب النظري في الأخلاق الذي يتعلق بالأسس الميتافيزيقية أو الأصول الاعتقادية للأخلاق ، وذلك لأنهم لم يكونوا مهتمين بالأمور النظرية أو المسائل العقلية.

المحبة الإلهية

الحب في معناه العام هو الميل إلى الشيء . وهو مترتب على تخيل كمال في هذا الشيء يفضي إلى انجذاب الإرادة إليه .

والمحبة الحقيقية ، فيما يرى بعض المفكرين والفلاسفة ، أساسها الزهد في النفع الشخصي ، فإذا زهد الإنسان في الأشياء المادية ارتقى إلى مرتبة من المحبة الروحانية مبنية على تصور الكمال المطلق ، وهي محبة الله ، بمعنى محبة الله لذاته لا لثوابه وإحسانه . وكلما كان اطّلاع الإنسان على دقائق حكمة الله أكمل كان حبه له أتم(٣) .

ومن الملاحظ أن فكرة المحبة الإلهية قد تغلغلت في جميع جوانب التصوف الإسلامي ، حتى إنها يمكن أن تمثل الأساس الأول في التفرقة بين التصوف وبين ما عداه من مظاهر روحية أخرى وخاصة الزهد .

وسيزداد هذا الأمر وضوحاً عند الحديث عن جوانب التصوف الإسلامي المختلفة وأدواره المتعددة .

---

(٣) انظر : دكتور جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ ، ج١ ص ٤٣٩ – ٤٤٠ .

الفناء في الحقيقة المطلقة

للفناء عند الصوفية معنيان ، أحدهما أخلاقي والآخر شعوري أو نفسي .

أما الفناء بالمعنى الأخلاقي ، فإنه يتمثل في سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء يعني وجود الأوصاف المحمودة . وهـذا الفنـاء لا يتحقـق إلا بكثـرة الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية .

بينما يتمثل المعنى الشعوري أو النفسي للفناء في عدم الإحساس بعالم المُلك والملكوت ، وهو لا يكون إلا بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق[٤] .

والفناء بهذين المعنيين يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي . وإن كـان المعنى الثاني للفناء يُعد أكثر اختصاصاً بالتصوف .

والمقصود بالفناء الذي يختص به التصوف إنما هو أن يصل الصـوفي مـن مجاهداته ورياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته ، فلا يشـعر إلا ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة ، هي الله عند صوفية الإسلام ، وأنه قد فنيت إرادته في إرادة ((المطلق)) .

وفي هذه الحالة يقول بعض الصوفية بالاتحاد بهذه الحقيقة أو أنها حلت فيهم أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه .

ولكن قد لا ينطلق صوفية آخرون إلى القول بمثـل هـذه الآراء ، وإنمـا يعودون من فنائهم إلى إثبات الاثنينية بين الله والعالم أو الكثرة الوجودية .

---

(٤) انظر : تعريفات الجرجاني ، ص ١٤٨ .

ويبدو أن الفارق الأساسي بين هذين الفريقين ، أي بين القائلين بـــالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وبين القائلين بالاثنينية بين الله والعالم أو بالكثرة الوجودية ، إنما هو فارق بين أصحاب النزعات الفلسفية في التصوف وبين أصحاب التصـــوف السني ، لأن الفريق الأول يتخذ من الفناء منبرًا للقول ببعض النظريات الفلسفية في التصوف ، أما الفريق الثاني، فإنه يعتبر أن الفناء ما هو إلا حالة مؤقتة يعود بعـــدها الصوفي إلى حالة الصحو حيث يحكّم عقله فيما نطق به من عبـــارات أثنـــاء حالـــة الفناء.

العرفان الذوقي المباشر

يُعد العرفان الذوقي المباشر معياراً معرفياً موثوقاً به عند الصوفية ، وهو يميز التصوف عن غيره من الفلسفات . فالفيلسوف يعمد إلى اصطناع مناهج العقل لإدراك الحقيقة. أما الصوفي، فإنه يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجاً آخر للمعرفة بالحقيقة هو ((الذوق)) أو ((الكشف)) ، وهذا الكشف لحظي سريع الزوال أشبه بالومضة السريعة المفاجئة .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن ((الذوق)) في اصطلاح الصوفية يُطلَق على معرفة الله معرفة مباشرة تكون بلا حس ولا عقل ، وإنما هي عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرّقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره(٥) .

أما ((الكشف)) ، فإنه يعني في اللغة رفع الحجاب ، وفي الاصطلاح هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً(٦).

وقد بيّن القدماء أن الكشف عن الأمور الغيبية يتم بطريقين : أحدهما طريق الإلهام والحَدْس Intuition وهو ذاتي ، والآخر طريق الوحي وهو خارجي طارئ.

أما الإلهام ، فهو العلم الذي يقع في القلب بطريق الفيض من غير استدلال ولا نظر ، بل بنور يقذفه الله في الصدر ، كما أشار إلى ذلك الغزالي في ((المنقذ من

(٥) انظر : تعريفات الجرجاني ، ص ٩٥ .
(٦) انظر : تعريفات الجرجاني ، ص ١٦٢ .

الضلال)) ، وسبيله أن يطهر الإنسان قلبه من الشواغل الحسية ، وأن يحضر الهمة مع الإرادة الصادقة ، وأن يتعرض للنفحات الإلهية .

وأما الوحي ، فهو الإعلام في خفاء وسرعة ، فالوحي هو نوع من المعرفة فوق الإلهام يدرك معه المرء كيف حصل له العلم ومن أين حصل وهو طريق الأنبياء[٧] .

فليس المقصود من المعرفة الكشفية عند الصوفية إلا أنها من قبيل المعرفة الإلهامية التي تحدث بواسطة ((البصيرة)) أو ((القلب)) .

فالإلهام هو أن يلقي الله في نفس الإنسان أمراً يبعثه على فعل الشيء أو تركه ، وذلك بلا اكتساب أو فكر ، وهو وارد غيبي . ويشترط فيه أن يكون باعثاً على فعل الخير أو ترك الشر ، وهذا يخرج الوسوسة من باب الإلهام ، لأن الإلقاء من الله ، أما الوسوسة فمن الشيطان .

وقيل بأن الإلهام هو ما وقع في القلب من العلم ، وهو يدفع إلى العمل من غير استدلال ولا نظر .

فالإلهام لا يجب إسناده أو استناده إلى المعرفة بالنظر في الأدلة ، وإنما هو اسم لما يهجس في القلب من الخواطر فينبه العقل من ذاته للمعنى المطلوب ، ويفهمه بأسرع ما يمكن . ولهذا يقال : فلان ملهَم ، إذا كان يعرف ما لا يشاهده ولا يتعلمه .

ومن الإلهامات ما يكون للإنسان كالكشف الباطني الذي أشار إليه الغزالي في ((المنقذ من الضلال))، ومنها ما يكون للإنسان والحيوان معاً كالأفعال الغريزية.

(٧) انظر : المعجم الفلسفي ، ج٢ ص ٢٣٠ – ٢٣٢ .

والإلهام أخص من الإعلام ، لأن الإعلام قد يكون بطريق الكسب وقد يكون بطريق التنبيه .

والإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للبرهان والإلزام ، وإنما هو كشف باطني أو حَدْس يحصل به العلم للإنسان في حق نفسه .

والفرق بين الإلهام والوحي أن مصدر الإلهام باطني ، بينما مصدر الوحي خارجي ، بل الإلهام من الكشف المعنوي والوحي من الشهودي ، لأنه إنما يحصل بشهود الملك وسماع كلامه ، أما الإلهام فيشرق على الإنسان من غير واسطة ملك. فالإلهام أعم أذن من الوحي ، لأن الوحي مشروط بالتبليغ ولا يُشترط ذلك في الإلهام(٨) .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن وسيلة المعرفة الإلهامية إنما هي ((البصيرة)) أو ((القلب)) .

فالبصيرة إنما هي قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها، وهي بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها، وهي التي يسميها الحكماء ((العاقلة النظرية)) و ((القوة القدسية)) (٩) .

ويُطلَق القلب عند الفلاسفة والحكماء والصوفية على النفس أو الروح أو على تلك اللطيفة الربانية التي لها بالقلب الجسماني تعلق ، وهي حقيقة الإنسان التي يسميها الحكماء بالنفس الناطقة أو العقل .

---

(٨) انظر : المعجم الفلسفي ، ج١ ص ١٣٠ – ١٣٢ .

(٩) تعريفات الجرجاني ، ص ٣٩ .

ووظيفة القلب عندهم إدراك الحقائق العقلية بطريق الحَدْس والإلهام، لا بطريق القياس والاستدلال . مثال ذلك قول الغزالي في ((المنقذ من الضلال)) بأن نفسه قد عادت إلى الصحة والاعتدال بنور قذفه الله تعالى في الصدر[١٠] . وقد أوضح ذلك في ((الإحياء)) عندما قال : ((إذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية))[١١] .

---

(١٠) انظر : المعجم الفلسفي ، ج٢ ص ١٩٨ .

(١١) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، تقديم دكتور بدوي طبانه ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بلا تاريخ ، ج٣ ص ١٨ .

الطمأنينة والسعادة

إذا كان الصوفية على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية قد اهتموا بالحديث عن السعادة الإنسانية ، فإنهم قد جعلوها غاية السلوك الإنساني . وذلك عندما جعلوا مدارج طريقهم تنتهي بالسالك إلى أن يحصل على الطمأنينة والسعادة .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ((الطمأنينة)) هي السكون والثبوت والاستقرار ، والثقة والراحة ، وضدها القلق والاضطراب . والنفس المطمئنة هي النفس الراضية المرضية الخالصة من الهم والغم .

ومذهب الطمأنينة والاطمئنان في صورته الصوفية يعني أن الحب المحض يوصِّل إلى الاتحاد بالله في يسر ، ويولد في النفس سلاماً مطلقاً . وكل مذهب يجعل الكمال الروحي نتيجة للتأمل الخالص المستقل عن الفعل فهو مذهب اطمئناني ، وكل أمر يشعر النفس بالثقة والرضا والراحة والاستقرار فهو أمر مطمئن[١٢] .

أما ((السعادة)) ، فهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير . والفرق بين السعادة واللذة ، أن السعادة حالة خاصة بالإنسان ، وأن رضا النفس بها تام ، على حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان ، وأن رضا النفس بها مؤقت .

ومن شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية مرضية ، وأن يكون رضاها بما حصلت عليه من الخير تاماً ودائماً . ومتى سمت السعادة إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر أصبحت ((غبطة))، وإن كانت هذه أسمى وأدوم[١٣] .

---

(١٢) انظر : المعجم الفلسفي ، ج٢ ص ٢٣

(١٣) انظر : المعجم الفلسفي ، ج١ ص ٦٥٦ .

ويمكن القول ، على وجه العموم : إن الطمأنينة والسعادة إنما هي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف . فالتصوف يهدف إلى ضبط أو قهر الشهوات وإحداث نوع من التوازن النفسي عند الصوفي ، الأمر الذي يجعله متحرراً من كل مخاوفه شاعراً براحة نفسية عميقة أو طمأنينة تتحقق معها سعادته .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن هذه السعادة لدى الصوفية يمكن أن تحدث نتيجة الفناء في المطلق والمعرفة به ، حيث يغيب الصوفي في حالة فنائه عن إنيته وما يعتورها من آفات وشهوات تسبب له القلق وعدم الاطمئنان ، كما أن معرفته الحقيقية بالله تعالى تجعله متوكلاً عليه حق التوكل وما يستتبع ذلك من راحة نفسية عميقة .

الرمزية في التعبير

لابد من الإشارة هنا إلى أن التفكير الرمزي هو ذلك التفكير المبني على الصور الإيحائية ، خلافًا للتفكير المنطقي المبني على المعاني المجردة.

فاستخدام الأسلوب الرمزي في التعبير إنما يقوم على توصيل الفكرة إلى المتلقي عن طريق الإيحاء أو التعبير غير المباشر .

والذي يطّلع على مؤلفات الصوفية وأقوالهم يستطيع أن يتبين بسهولة كيف أنهم قد استخدموا الأسلوب الرمزي في التعبير عن أحوالهم وأذواقهم التي تختلف من صوفي إلى آخر .

فعبارات الصوفية عادة ما يكون لها معنيان : أحدهما يُستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يُعرف بالتحليل والتعمق . والمعنى الأخير وهو المعنى الباطني للألفاظ يكاد يستغلق تماماً على غير الصوفية . وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم راجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة ، وهذه الحالات ليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً ، فلكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته ، فالتصوف خبرة أو تجربة ذاتية في المحل الأول .

ويمكن الإشارة إلى أهم الأسباب التي دعت الصوفية إلى اصطناع الأسلوب الرمزي في إيجاز شديد كما يلي :

(أولاً) لطافة المعنى الذي يعبر عنه الصوفية ، فعندما يكون المعنى واضحاً وقريباً من متناول العقول يسهل التعبير عنه بلفظ مطابق له، وأما إذا غمض المعنى وغاص في التجريد ، وبلغ الغاية في اللطافة وأثّر على الشعور الإنساني حتى أصبح

من يحس بهذا الشعور لا يستطيع إبراز المعنى طبقاً للحالة التي عَنّت له في داخله ، وصار يبحث في مقولات عقله وعبارات لسانه فلا يجد اللفظ المناسب الذي وُضع له في اللغة ، أو تكون هناك فكرة يريد أن يخلّصها من متشابهاتها ، عندئذ يلجأ الصوفي إلى الرمز الحسي الذي يبرز الحقيقة الداخلية أو الروحية بصورة ما ، وعلى وجه مجازي أو اتفاقي . أي أن المعاني كلما كانت أعمق في التجريد وأدخل في الروحية كانت أقرب إلى الأساليب الإشارية أو الرمزية منها إلى العبارات الصريحة ، وذلك لتعذر العبارات الظاهرة وعدم إسعافها لصاحب الوجدان المفعم بالمعنى الدقيق .

(ثانياً) : غيرة الصوفية على أسرارهم : يتفق العديد من الصوفية على أن من أسباب استعمال الرمز لديهم الغيرة على علوم الحقائق والستر عليها وإخفاءها عن رجال الظاهر حتى لا يتصادموا مع الصوفية فيزلون بإنكارهم ما يجهلون . فالصوفية إذن يستخدمون الرمز حفاظًا على أسرارهم من أن يطّلع عليها غيرهم .

(ثالثاً) : اختلاف أحوال الصوفية ومذاقاتهم : فمن المعلوم أن التصوف تجربة ذوقية ذاتية يعانيها الصوفي في أحواله المختلفة التي تختلف من شخص إلى آخر. واختلاف الصوفية في أحوالهم يوجب ستر ما عاينه كل واحد منهم في حاله حتى لا يكذّب بعضهم بعضاً . من هنا كان الصوفية يومئون إلى مذاقاتهم وما عاينوه في أحوالهم بإشارات ورموز لا يُفهم مغزاها إلا من ذاق مثل ذلك المذاق . وكأن الصوفية بذلك يريدون أن يؤكدوا الطابع الفردي للتصوف مع المحافظة على الإطار العام لكون الصوفية طائفة متميزة عن سائر الفرق والطوائف الإسلامية[١٤] .

---

(١٤) انظر : دكتور عبد الله يوسف الشاذلي : التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة بلا تاريخ ، ج٢ ص ١٥٠ – ١٥٥ .

الفصل الرابع

مصادر التصوف الإسلامي

تمهيـــــد

سبقت الإشارة إلى أن لفظ صوفي أو تصوف لم يكن معروفـاً في العصـر الأول للإسلام ، الأمر الذي استند إليه بعض خصوم التصوف لاسيما أهل الظـاهر والحنابلة ، إذ إنهم كانوا يعتبرون التصوف بدعة مستحدثة في الملة الإسلامية ترجـع إلى أصول غريبة عن الإسلام .

وبالإضافة إلى هذا ، فقد ذهب بعض المستشرقين ، لبواعث مخالفة بطبيعـة الحال عن بواعث الحنابلة ، إلى ذلك الرأي .

فما هي الأصول الأجنبية التي تتشابه مع بعض اتجاهات التصوف حتى يُردّ الأخير إليها ؟ وما هي أوجه الشبه بين هذه الديانات أو الفلسفات وبـين بعـض مظاهر التصوف ؟ وإلى أي حد يُعد ذلك حجة لرد التصـوف برمتـه إلى أصـول أجنبية؟

وفيما يلي محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات ، وذلك في إيجاز شديد نظراً لأن العديد من ثقات الباحثين في مجال التصوف قد توسعوا في هذه المسألة[1] .

---

(١) انظر ، على سبيل المثال وليس الحصر :

- دكتور أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية فـي الإسـلام ، دار المعـارف ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٥٩ وما بعدها .
- دكتور عليّ سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثالـث (الزهـد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين)، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢١ وما بعدها . =

المصدر الهندي

يمكن القول بأن أول من أشار إلى الأصول الهندية للتصوف الإسلامي هـو أبو الريحان البيروني (المتوفى سنة ٤٤٠ هجرية = ١٠٤٨ ميلادية) ، الذي تحـدث عن ذلك في كتابه ((تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)) ، وهو يُعد أدق وأشمل كتاب في عادات الهند ومعتقداها في العصر الوسيط . فقـد عقـد مقارنة بين البوذية وبين اتجاهات التصوف ، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة ((الفناء)) .

إلا أنه لابد من الاعتراف هنا بأن البيروني في كتابه المذكور لم يكن مهتمـاً بالحديث عن التأثير والتأثر بين فكر ومعتقدات الهنود وبين الفكر العربي الإسـلامي بقدر ما كان شغوفاً بالمقارنة إلى الحد الذي جعله رائداً من رواد الدراسات المقارنـة في العالم الإسلامي. ومع ذلك ، فقد استند إليه العديد من المستشـرقين في قـولهم بالأصول الهندية للتصوف الإسلامي .

فلقد ذهب إلى ذلك من بين المستشرقين : فون كريمـر Von Kremar في كتابه ((تخطيطات في تاريخ الثقافة)) ، كما نجد إشارات إلى ذلك لدى كل مـن براون Brown في كتابه ((التاريخ الأدبي للفرس)) ، وأوليرى O'lery في كتابه ((الفكر العربي ومكانته في التاريخ)) .

=- دكتور عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ، وكالة المطبوعات ، الكويـت ١٩٧٥ ، ص ٣١ وما بعدها .

- دكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامـة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٥ وما بعدها .
- دكتور عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة بلا تاريخ ، ص ١ وما بعدها .

وقد استند هؤلاء وغيرهم من المستشرقين في تقرير هذه الفكرة إلى ما يأتي :

(أولاً) : رد فكرة الفناء الصوفية إلى البوذية ، حيث الغيبة عن الحس وانسلاخ النفس عن الجسم تُردّ إلى فكرة ((النيرفانا)) [٢] في البوذية. ومما يؤيد ذلك قول أبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١ هجرية = ٨٧٤ ميلادية): ((إني انسلخت عن نفسي كما تنسلخ الحية من جلودها ، ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو)) [٣] .

(ثانياً) : إن الثقافة الهندية قد شقت طريقها عبر بلاد فارس إلى شرق آسيا قبل قيام الإسلام ، وإن مدينة بلخ كانت قبل الفتح الإسلامي من أهم مراكز البوذية ، ولقد نشأ في هذه المدينة بعض أوائل الصوفية وعلى رأسهم إبراهيم بن أدهم الذي يشير جولدتسيهر **Goldziher** إلى أن قصته تشبه قصة بوذا [٤] .

---

(٢) النيرفانا ليست سوى القضاء على الأنانية والتحرر من الهوى وسلطان النفس . إذ إن شقاء الحياة وعناءها وضجرها تنبعث من رغبات النفس ، وإن الإنسان يستطيع أن يكون سيد رغباته لا عبداً لها ، وإن في مقدوره الإفلات من هذه الرغبات بقوة الثقافة الروحية الداخلية ومحبة الآخرين . وهذا هو الطريق الذي يوصل إلى النجاة أو النيرفانا ، باعتبار أن هذه الحالة إنما هي حالة فقدان الإنسان لشعوره بذاته أو أنانيته . فالنيرفانا قد تعني وصول الفرد إلى أعلى درجات الصفاء الروحاني ، وذلك بتطهير نفسه والقضاء على جميع رغباته المادية ، أو بعبارة أخرى ، هي فناء الأغراض الشخصية الباطلة التي تجعل الحياة بحكم الضرورة دنيئة أو ذليلة مروّعة .

– انظر : دكتور أحمد شلبي : مقارنة الأديان ، الجزء الرابع (أديان الهند الكبرى) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٥٨ – ١٦١ .

(٣) انظر : دكتور عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦ ، ص ١٠٠ .

(٤) انظر : إجناس جولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٤٢ – ١٤٥ .

ففيما يتعلق ببوذا ، فإنه قد عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد مات عام ٤٧٨ قبل الميلاد وسنه ثمانين عاماً ، تزوج في سن التاسعة عشر من ابنة عمه .

وفي سن التاسعة والعشرين خرج إلى الصيد فرأى رجلاً عجوزًا تبدو عليه آثار المرض ، وفي اليوم التالي صادف مريضاً بمرض مزمن ، وفي اليوم الثالث صادف جثة عفنة . فظل يتساءل عن أصل الشر ومصير البشر . ثم رأى ناسكاً تبدو عليه أمارات السعادة ، فسأل خادمه عنه، فامتدح الخادم النُسّاك الذين يُعرِضون عن الدنيا وزينتها ويعلّمون الناس أثناء سياحتهم .

وقد جاءه من يبشره بولادة مولود له ، ولكن بوذا كان مضطرباً قلقاً. إذ جاءه هذا المولود ليزيد ارتباطه بالدنيا ، وقد فرح الجميع بالمولود ما عدا أبوه بوذا الذي غادر البيت في آخر الليل حيث كان الاحتفال بالمولود ، ولم يعد إليه، إذ أخذ عهداً على نفسه ألا يعود إلا بعد أن يصبح بوذا ((الحكيم المستنير)) . وقال في نفسه : أذهب لأعود معلماً هادياً لا زوجاً ووالداً . فهام في البراري ، فظهر له الشيطان (مارا) أو النفس الأمارة بالسوء ، وحاول أن يغريه بعز الدنيا كي يرجع ، ولكنه خلع ملابسه وحُلِيَّه وسلمها لخادمه، وذهب إلى الغابة حيث التحق بخدمة أحد البراهمة الذي تعلم منه ومن غيره حكمة الهند .

وقد ظل في الرياضة الشاقة والتقشف ست سنوات حتى إذا أراد أن يغادر المنطقة سقط مغشياً عليه إذ غلب عليه الضعف . وقد تبعه بعض التلاميذ ، وقد عاد إلى رشده حين اعتدل في طعامه .

وكان يظل مدة طويلة وحيداً يتأمل ويفكر في الوجود وأصل الشر . وكانت تأتي إليه الرغبة في الرجوع إلى الزوجة وإلى الولد ، ولكنه انتصر على نفسه

حتى وصل إلى ((النيرفانا)) فتأكد لديه أنه أصبح ((بوذا)) أي الحكيم المستنير . فعزم على هداية الآخرين، وكان سنه إذ ذاك خمساً وثلاثين سنة .

وقد عاد إليه التلاميذ ، وتبعه أهله ، أبوه وأمه وزوجته ، هاديًا لهم. وقد بقي بعد ذلك خمساً وأربعين سنة يتجول في وديان نهر الكنج، وينشر تعاليمه .

ومما هو جدير بالذكر أن قصة بوذا ، التي أوجزناها ، كانت معروفة لدى العرب[٥] .

أما عن إبراهيم بن أدهم ، فإن له قصة مماثلة (يرويها فريد الدين العطار في كتابه ((تذكرة الأولياء))) . إذ كان أبوه ملكاً على بلخ . وكان يعيش في قصر .

كان نائماً ذات ليلة على سريره ، فأحس بحركة فوق سطح القصر . فنادى: من هذا ؟ فقال : صديق ، فقدت بعيراً أبحث عنه على هذا السطح. فرد إبراهيم : يا جاهل ، تبحث عن بعير فوق السطح ؟ فجاءه الرد : وأنت أيها الغافل تطلب الوصول إلى الله في ثياب حزيرية وأنت نائم على سرير من ذهب .

فوقعت الريبة في نفسه من هذا الكلام ، ولم يستطع النوم حتى الصباح .

وعندما أشرق الصبح وذهب إلى الإيوان متحيراً مفكراً حزيناً ، ووقف أركان الدولة كلٌ في مكانه ، واصطف الغلمان وأذنوا إذناً عاماً ، فدخل رجل مهيب من الباب بحيث لم يكن لأي أحد من الخدم أو الحشم الجرأة على أن يقول له: من أنت ؟ وتقدم الرجل إلى إبراهيم ، فقال له إبراهيم : ماذا تريد ؟ قال الرجل: انزل عن هذا الرباط . فقال إبراهيم : ليس هذا برباط وإنما هو قصري ، وإنك لمجنون . فقال الرجل : لمن كان هذا القصر من قبلك ؟ قال إبراهيم : كان

(٥) قارن بذلك ما ورد عن حياة بوذا في : مقارنة الأديان ، ج٤ ص ١٣٧ وما بعدها .

لأبي . فقال الرجل : وقبل ذلك ؟ قال إبراهيم : كان ملكاً لجدي ... وقبل ذلك؟ ... ملكاً لفلان ... قال الرجل: إذن فهو رباط ، لأن الرباط هو ما يحل به أحد ويغادره لآخر . قال الرجل هذا الكلام ثم اختفى ، فازدادت حرقة إبراهيم ولوعته، وازداد ألمه ، إذ اجتمع عليه ما وقع له ليلاً مع ما شاهده نهارًا ، ولم يعرف من سمع ولا من رأى .

ثم قال لخدمه : أسرجوا الجواد ، لأني أريد الخروج للصيد . فأسرجوا له جواداً وتوجه للصيد . فكان يتجول في البرية دهشاً لا يعرف ماذا يفعل . ثم سمع صوتاً غريباً : ((ما لهذا خُلِقت ولا بهذا أمِرت)) . فتوقف ثم واصل السير . فجاءه النداء للمرة الثانية ، فلم يعره سمعاً . ومرة ثالثة ورابعة . إلى أن سمع الصوت يقول: ((انتبه قبل أن تُنبَّه)) . ففقد صوابه تماماً ، ووقع في نفسه الخوف والجزع . ثم انتحى ناحية من الطريق ، فرأى راعياً ، فخلع ثيابه المزركشة وأعطاها له، وأخذ منه زيه ، ووضع قلنسوة الراعي من اللباد على رأسه ، ماشياً بين الجبال ، هائماً على وجهه ينوح من ذنوبه[٦] .

---

(٦) راجع قمة تزهد إبراهيم بن أدهم بأساليب مختلفة في :

- أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٦٣ .
- ابن الملقن : طبقات الأولياء ، تحقيق نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٥ .
- أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٠ .
- عبد الرؤوف المناوي : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، تحقيق دكتور عبد الحميد صالح حمدان ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ١٩٩٤ ، ج١ ص ١٤٢ .

(ثالثاً) : إن المسلمين كانوا معجبين بحكمة الهند . فهي في رأي المسعودي (المتوفى سنة ٣٤٥ هجرية = ٩٥٦ ميلادية) المؤرخ والمفكر الموسوعي المعروف : ((بلد الصلاح والحكمة)) . كما أقر لها القفطي (المتوفى سنة ٦٤٦ هجرية = ١٢٤٨ ميلادية) في كتابه ((إخبار العلماء بأخبار الحكماء)) بالتبريز في فنون الحكمة . الأمر الذي جعل بعض الصوفية يتتلمذ على يد حكمائها .

فيشار إلى أبي يزيد البسطامي أنه تلقى طريقته عن أبي عليّ السندي الذي كان يعلّمه الطريقة الهندية في مراقبة الأنفس(٧) .

(رابعاً) : يشير جولدتسيهر كذلك إلى أن المسلمين ، لاسيما الصوفية ، قد أخذوا استعمال المسابح عن البوذية .

(خامساً) : ليست البوذية فقط من ديانات الهند هي التي تأثر بها بعض الصوفية ، ولكن الأمر كان كذلك بالنسبة لديانة البراهمة ، حيث يوجد بها اعتقاد أساسي عن الوحدة المطلقة بين الإنسان والكون والإله ، فلا استقلال لكائن جزئي ولا تمايز لوجود مشخَّص عن الوجود كله(٨) . هذه الفكرة تبدو في ديانة البراهمة في

---

(٧) انظر : دكتور عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة بلا تاريخ ، ص ٣٠٩ – ٣١٠ .
وانظر أيضاً : نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة دكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٧٥ .

(٨) هناك عبارة في أحد الكتب المقدسة الهندوسية (= البرهمية) تؤيد القول بوحدة الوجود تأييداً واضحًا ، وهي : ((هذا الكون كله ليس إلا ظهورًا للوجود الحقيقي الأساسي ، وإن الشمس والقمر وجميع جهات العالم وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق ، وإن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلة ، وإن الجبال والبحار والأنهار ... تفجُر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر في سائر الأشياء)) .
- نقلاً عن : مقارنة الأديان ، ج٤ ص ٦٨ .

قولهم : ((براهما في كل شيء ، وكل شيء هو براهما)) . وهذه الفكرة بعينها موجودة في مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية = ١٢٤٠ ميلادية) المؤسس الحقيقي لمذهب وحدة الوجود في الفكر الإسلامي .

* * *

وإذا كانت هذه الأمور التي استند إليها القائلون بالأصول الهندية للتصوف الإسلامي قد تبدو مقنعة في بادئ الرأي ، فإن فيها من جوانب القصور ما يؤدي إلى تهافت القول بالأصول الهندية للتصوف الإسلامي ، أو على الأقل ما يؤدي إلى عدم الاقتصار على الفكر الهندي وحده باعتباره مصدرًا للتصوف الإسلامي .

ونستطيع أن نجمل أوجه النقد التي يمكن أن تتوجه إلى القول بالأصول الهندية للتصوف الإسلامي فيما يلي :

(أولاً) : إن التشابه بين النيرفانا الهندية وبين فكرة الفناء لدى الصوفية إنما هو تشابه ظاهري فقط . إذ إنه من الثابت أن البوذية تقف من الألوهية موقفاً لاأدرياً . ومن ثم، فإن خلاص الإنسان فيها غير مستند إلى تأييد وعون من قوة إلهية عليا كما هو الحال في التصوف الإسلامي . فبينما يقف البوذي عند مرحلة إفناء النفس ، يتجاوزها الصوفي إلى البقاء بالله .

(ثانياً) : إن تشبيه إبراهيم بن أدهم ببوذا إنما هو من أخطاء المستشرقين الذين اعتمدوا على المتأخرين من مؤرخي التصوف من الإسلاميين ممن حمّلوا حياة إبراهيم بن أدهم وأقواله ما لم يحتمل . ومن الثابت تاريخياً أن إبراهيم بن أدهم لم يكن ملكاً وإنما كان من الأثرياء . كما أن إبراهيم بن أدهم لم يُعرِض عن الحياة الدنيا إعراضاً تاماً مثل بوذا ، وإنما يلاحَظ أنه كان أول صوفي وضع سنة المرابطة (أي الجهاد الحربي) التي سيسير عليها بعض الصوفية اللاحقين .

(ثالثاً) : إن القول بأن أبا يزيد البسطامي قد تأثر بالفكر الهندي عن طريق أبي عليّ السندي إنما هو قول لم يتردد إلا عند المتأخرين من مؤرخي التصوف من الإسلاميين ، بينما لم يذكر ذلك معظم مؤرخي التصوف الأوائل . كما أن فكرة الفناء عند أبي يزيد تختلف عن فكرة النيرفانا الهندية كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل .

(رابعاً) : إن التصوف قد ظهر وانتشر في مناطق لم تبلغها الثقافة الهندية . كما أن للتصوف مظاهر متعددة ، وليس وقفاً على فكرة الفناء ووحدة الوجود التي نشأت في عصر متأخر من عصور التصوف الإسلامي.

المصدر الفارسي

تُعتبر هذه النظرية في أصل التصوف الإسلامي أنه ليس سوى رد فعل ديني آري (ديانات الفرس القديمة : الزرادشتية والمانوية والمزدكية) ضد دين سامي فُرض على الفرس فرضاً ، إذ لم تبق من منطقة فارسية لم يستول عليها المسلمون . الأمر الذي جعل كثيراً من الفرس يُظهرون الإسلام ويبطنون معتقداتهم القديمة، وقد عملوا على تشويه الإسلام وتعديل معتقداته لأغراض قومية . وقد ذهب إلى ذلك الرأي المستشرق الإنجليزي براون .

كذلك ذهب إرنست رينان **Ernest Renan** إلى أن العقلية السامية التي نشأت في الصحراء (= العقلية العربية) لا تقدر على هضم أفكار معقدة كالتصوف والفلسفة .

وقد استند القائلون بهذه النظرية إلى أن كثيراً من الصوفية كانوا من الفرس، وكان عهد أُسَر بعضهم بالإسلام قريباً ، من أمثال : أبي يزيد البسطامي ، ومعروف الكرخي (المتوفى في بغداد سنة ٢٠٠ هجرية = ٨١٥ ميلادية) ، ويحيى بن معاذ الرازي (المتوفى في نيسابور سنة ٢٥٨ هجرية = ٨٧١ ميلادية) ، وأبي حفص النيسابوري ، وغيرهم الكثير .

كذلك استندوا إلى وجود شبه ظاهري بين المانوية والتصوف . إذ إن الخلاص من الشر في المانوية يكون بالتسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال الخير .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن هناك من الباحثين من يشير إلى أن الأثر الفارسي في التصوف الإسلامي يمكن أن يتمثل في فكرة ((الحقيقة المحمدية)) أو ((النور

المحمدي)) التي نشأت أولاً لدى الشيعة ثم انتقلت إلى التصوف ، وقد حدث لها تطورات هائلة لدى المتأخرين من الصوفية في فكرهم عن ((الإنسان الكامل)) و((وحدة الأديان)) وغير ذلك .

أضف إلى ذلك أن هناك من يُرجع الاتجاه الإشراقي في الفكر الإسلامي، الذي يرتبط ارتباطاً واضحاً بالتصوف، إلى أصوله الفارسية[9].

* * *

وإذا أردنا أن ندلي برأينا تعقيباً على ما ذُكر بصدد ما قيل عن المصدر الفارسي للتصوف الإسلامي ، فإننا نستطيع أن نشير إلى الأمور التالية :

(أولاً) : إن اعتبار تصوف بعض الفرس من أجل تشويه الإسلام إنما يعبر عن رأي خطير ، لأن كثيراً من مظاهر الثقافة الإسلامية يرجع الفضل فيها إلى الفرس ، بل إن الفرس هم الذين حملوا لواء معظم العلوم الإسلامية والعربية . نذكر منهم : سيبويه في النحو مع أنه علم عربي خالص ، وأبو الفرج الأصفهاني في التأريخ للشعر العربي ، وفخر الدين الرازي في مجال التفسير ، والغزالي في أصول الفقه ، والفارابي وابن سينا في الفلسفة ، ولا ننسى أحد أئمة الفقه الأربعة وهو أبو حنيفة النعمان . فهل يَعني ذلك أنه لابد من رد معظم العلوم الإسلامية إلى المصدر الفارسي ؟ هذه دعوى خطيرة لا تقوى أمام النقد .

(ثانياً) : كيف يمكن تفسير تصوف غير الفرس من أهل الشام ومصر وشمال أفريقيا الذين لم يتصلوا اتصالاً مباشراً بالفرس ؟ بل كيف نفسر تلمذة بعض صوفية الفرس على مشايخ من أجناس أخرى ، كما تتلمذ أوحد الدين الكرماني

(٩) انظر : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ١٧ – ٢١ .

وعبد الرحمن جامي وهما فارسيان في المشرق على مذهب ابن عربي وهو أندلسي في المغرب ؟

إن مثل هذه التساؤلات لا يمكن الإجابة عنها في ضوء القول بأن ديانات الفرس هي المصدر الأساسي للتصوف الإسلامي .

(ثالثاً) : لقد ثبت خطأ النظرية العرقية التي تقسِّم الناس إلى أجناس ساميين وآريين . فذلك من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر . وقد ثبت تهافت هذه النظرية التي تجعل لجنس من الأجناس خصائص تميزه عن جنس آخر ، حيث يتعذر وجود جنس نقي تماماً .

المصدر المسيحي

ذهب كثير من المستشرقين إلى القول بهذا المصدر ، وعلى رأسهم نيكلسون وماسينيون . وقد استندوا إلى أن التصوف قد نشأ وليداً لتأثير الرهبان المسيحين منذ عصر الجاهلية ، حيث اعتزل الرهبان الحياة والناس واعتكفوا للعبادة وآثروا الفقر ولبسوا الصوف . وكان لأمثال قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وأمية بن أبي السلط وغيرهم مكانة بين العرب . .

ومن جهة أخرى ، فإن هناك من المستشرقين من يؤكد أن زهاد المسلمين الأوائل قد أخذوا عادة لبس الصوف ، الذي اختص به عيسى عليه السلام ، عن رهبان المسيحية ونُسّاكهم . والدليل على ذلك أن حماد بن أبي سلمان قدم البصرة ، فجاءه فرقد السنجي وعليه ثياب صوف ، فقال له حماد : ((ضع عنك نصرانيتك هذه)) . وقد أطلقوا على هذه الثياب ((زي الرهبان)) ، واستشهدوا بحديث للرسول (ﷺ) ، معناه أن النبي قال : إن عيسى كان يلبس ثياب الصوف[١٠] .

ومن جهة ثالثة ، فلقد أشار كثير من الصوفية إلى شخصية السيد المسيح ، وأعجبوا بسياحته ، حيث قيل : إنه كان ((يأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى)). وقد أنطقوه كثيرًا من الألفاظ والعبارات ، مثل ما رُوي عنه أنه قال : ((لا تهتموا لأنفسكم بما تأكلون ولا لأجسادكم بما تلبسون . انظر إلى طير السماء ، فإنها لا تزرع ولا تخزن ، أبوكم السماوي يقوتها)). وكذلك ، فقد رُوي أن السيد المسيح مرّ على طائفة فسألهم : ما أنتم ؟ قالوا: نحن عُبّاد الله ، قال : لأي شيء عبدتم ؟ قالوا : خَوَّفنا من النار فخفنا منها، فقال : حق على الله أن يقيكم ما خفتم . ثم مرّ

(١٠) انظر : نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٦٨ .

على آخرين أشد عبادة فسألهم : لأي شيء عبدتم ؟ فقالوا : شوّقنا إلى الجنات وما أعد لأوليائه ، ونحن نرجو ذلك ، فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم . ثم مرّ على طائفة ثالثة فسألهم : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله ، لم نعبده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته لكن حباً لله وتعظيماً لجلاله ، فقال : أنتم أولياء الله حقاً معكم أمرت أن أقيم)) [11] .

ومن الثابت أن العديد من الصوفية ، وعلى رأسهم رابعة العدوية التي سنتحدث عنها في موضع لاحق من هذا الكتاب ، قد تأثروا بفكرة عبادة الله طلباً لرضاه لا خوفاً من ناره ولا توقاً لجنته .

ومن جهة رابعة ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن أهم شخصية صوفية استند إليها المستشرقون ، لاسيما ماسينيون ، في رد التصوف إلى مصدر مسيحي هو شخصية الحسين بن منصور الحلاج (المقتول سنة ٣٠٩ هجرية = ٩٢١ ميلادية) ، وذلك لإشارة الحلاج إلى عبارات مسيحية صريحة ، مثل : ((الناسوت)) و ((اللاهوت)) وامتزاجهما ، فضلاً عن قوله :

على دين الصليب يكون موتي ∴ فلا البطحاء أريد ولا المدينة[12]

* * *

ويمكن القول ، تعقيباً على ما أشرنا إليه أعلاه بصدد حجج القائلين بالمصدر المسيحي للتصوف الإسلامي ، بأن المصدر المسيحي بدوره لا يكفي وحده لتفسير

---

(١١) انظر : أبو طالب المكي : قوت القلوب، دار صادر، بيروت بلا تاريخ، ج٢ ص٥٦.

(١٢) الحسين بن منصور الحلاج : ديوان الحلاج ، تحقيق دكتور كامل مصطفى الشيبي ، بغداد ١٩٧٤ ، ص ٦٠ .

مواقف جميع الصوفية ولا جميع الاتجاهات في التصوف ، إذ إن التصوف ظاهرة متعددة الجوانب .

حقيقة ، إن المسيحيين كانوا يعيشون بين ظهرانيّ المسلمين ، ولاشك أن المسلمين قد تعرفوا إلى حياة الرهبان وطرائفهم في العبادة . إلا أنه من المعلوم أن التصوف ظاهرة عالمية ظهرت في جميع الأديان ، كما أشرنا إلى ذلك في غير هذا الموضع ، وهذا يعني أنه لا غرو أن يتفق متصوفة الإسلام مع غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في بعض الأمور من غير حدوث تأثير وتأثر .

المصـــدر اليوناني

من الملاحظ أن العديد من المستشرقين ، الذين تـابعهم بعـض البـاحثين العرب، قد أشاروا إلى أهمية الأثر اليوناني في نشأة التصوف الإسلامي . فلقد قـال بهذه النظرية كل من براون في كتابه ((التاريخ الأدبي في فارس)) ، ونيكلسـون في كتابه ((صوفية الإسلام)) وكذلك في مجموعة مقالاته المترجمة إلى العربية باسم ((في التصوف الإسلامي وتاريخه)) ، وقد اعتمدا في رأيهما على ما يأتي :

– وجود مراكز للثقافة اليونانية في البلاد التي فتحها المسـلمون . ومـن المعلوم أن النساطرة المسيحيين قد قاموا بنقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية . ومن الثابت أن الفلسفة لم تكن عقلية فحسب ، وإنما كانت روحية كذلك ، كما أشرنا إلى ذلك في غير هذا الموضع . فشخصية مثل أفلوطين (المتوفى عام ٢٧٠ ميلادية) ، الذي كانت له مكانة مهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية ، قد ترك أثراً لا يمكن إغفاله ليس في فلاسفة الإسلام فحسب ، وإنما في العديد من الصوفية كـذلك ، لاسـيما المتفلسفين منهم .

فلقد أشار أفلوطين إلى أن المعرفة الحقة إنما تأتي عن طريق الاتصال بالواحد (الإله) ، وأنه لا يمكن الإفصاح عنها لأنها لا تُنال إلا بالذوق .

بل أشار أفلوطين ، بالإضافة إلى ذلك ، إلى تلك الحالة الصوفية التي تُعرف بحالة ((الجذب)) ، وأنه جُذِب أربع مرات ، وهي حالة من فقدان الشعور نتيجـة الاستغراق في الوجود الإلهي .

ولذلك ، فإنه لا غرو أن يكون أفلوطين قد قرر أن الحقيقة العليا لا تـــدرك بالفكر ، وإنما بالمشاهدة في حالة الغيبة عن النفس والعالم المحسوس(١٣) ، وقد أشـــار العديد من الصوفية إلى مثل ذلك .

فالمعرفة عند ذي النون المصري (المتـــوفى ســـنة ٢٤٥ هجريـــة = ٨٥٩ ميلادية) والغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية = ١١١١ ميلادية) وغيرهما إنما هـــي ((نور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خَلُص من شوائب نفسه ، وفني عما سوى ربه واستغرق في الذات الإلهية استغراقاً تزول معه التفرقة ويحصل معه الاتحاد والجمع)) (١٤) .

وهذا يعني أن سبيل المعرفة عند كل من الصوفية المســـلمين والأفلاطونيـــة المحدثة ممثلة في أفلوطين كاد أن يكون واحداً ، أعني الذوق والوجد، ومـــا يعـــين عليهما من رياضات روحية ومجاهدات نفسية وعبادات دينية .

ومن الثابت أن آراء أفلوطين قد عُرفت لدى المسلمين من خلال الكتـــاب المنسوب خطأ إلى أرسطو، وأعني به كتاب ((أثولوجيا أرسطو طاليس)) الذي ترجمه من السريانية إلى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، وهو في حقيقته خلاصـــة لتاسوعات أفلوطين(١٥) .

وهناك شخصية أخرى من أعلام الأفلاطونية المحدثة أقل شهرة من أفلوطين، ونعني به أبرقلس **Abroclus** (المتوفى سنة ٤٨٥ ميلاديـــة) ، ولـــه كتـــاب في

(١٣) لمزيد من التفاصيل ، انظر : دكتورة ميرفت عزت بالي : أفلوطين والنزعة الصـــوفية في فلسفته ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩١ .
(١٤) انظر : الحياة الروحية في الإسلام ، ص ٥٨ .
(١٥) نشره دكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : أفلوطين عنـــد العـــرب ، دار النهضـــة العربية، القاهرة ١٩٦٦ .

الإلهيات الأفلاطونية . وقد ترجم بعض كتبه أحد الأساقفة السريان ، كما ترجم نصوص مختارة من كتابه ((مبادئ الإلهيات)) وسُميت في العالم الإسلامي باسم ((الإيضاح في الخير المحض)) ونسبوه إلى أرسطو(١٦) .

وقد ذهب أبرقلس إلى أنه لابد وأن يكون للنفس جسم دائم تؤدي منه وظيفتها مستقلة عن الجسم ، ولابد أن يكون هذا الجسم أثيرياً أو نورانياً حتى يتسنى له رؤية التجليات الإلهية التي تبدو في حالتيّ اليقظة والنوم لمن صفت أرواحهم .

– وقد كان لمثل أفلوطين وأبرقلس أثرهم في فلاسفة الإشراق بصفة خاصة، وعلى رأسهم شهاب الدين السهروردي (المقتول سنة ٥٨٦ هجرية = ١١٩٠ ميلادية) الذي قال : ((إن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هي الظاهرة الأصلية للوجود)) ، وقال أيضاً : ((الله نور الأنوار فياض على الأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول ، وعلى الجواهر الغاسقة وهي الأجسام)) .

ويبدو أن هذا التشابه بين آراء كل من الأفلاطونية المحدثة والمدرسة الإشراقية الإسلامية هو الذي دفع ماسينيون أن يقول : ((بفكرة الإشراق لدى السهروردي ندخل تواً في صميم الحكمة الأفلاطونية المحدثة، وحالة السهروردي دعوة لنا لدراسة الأفلاطونية المحدثة ، وبخاصة المتأخرين منهم من أمثال أبرقلس))(١٧) .

* * *

(١٦) نشره دكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧ .

(١٧) انظر : مادة ((تصوف)) بدائرة المعارف الإسلامية .

ونستطيع أن نشير ، تعقيباً على ما سبقت الإشارة إليه بصدد القول بالمصدر اليوناني لنشأة التصوف الإسلامي ، إلى نقطتين على جانب كبير من الأهمية.

فمن جهة ، ليس من شك في تأثر الصوفية والتصوف في دوره المتأخر ، لاسيما التصوف الفلسفي ، بأصول يونانية وغير يونانية . ولكن ذلك لا يفسر نشأة التصوف ، أو التصوف في مراحله الأولى ، إذ إن السهروردي قد قُتل عام ٥٨٦ هجرية ، بينما نشأة التصوف كانت على الأرجح في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، كما أشرنا إلى ذلك في غير هذا الموضع .

ومن جهة أخرى ، فإن هناك اختلافاً بين تصور أفلوطين للواحد وتصور الصوفية لله . فحب الإنسان الصاعد لله لدى الصوفية وللواحد لدى أفلوطين لا يقابله عند أفلوطين حب من الله كما يرى الصوفية . فهذا فارق جوهري في علاقة الله بالإنسان بين كل من الصوفية وأفلوطين .

المصدر المصري القديم

يتحدث أحد الباحثين عن بعض جوانب الفكر المصري القديم باعتبار أنها تمثل أحد مصادر التصوف الإسلامي ، بل وأولها ، وذلك عن طريق تأثير هذا الفكر المصري القديم في التصوف المسيحي الذي أثَّر بدوره في التصوف الإسلامي [١٨] .

وفي تقديرنا أن الحديث عن الأثر المصري القديم في الفكر الإسلامي على وجه العموم ليس له ما يبرره ، إذ إنه من الثابت أنه لا توجد صلات تاريخية واضحة ومحددة بين الفكر المصري القديم والفكر الإسلامي .

أما القول بأن الفكر المصري القديم قد أثَّر في الفكر الإسلامي بصفة عامة وفي التصوف بصفة خاصة عن طريق غير مباشر ، وهو المسيحية ، فهو قول مردود عليه بأن الحديث عن أثر المسيحية في التصوف أو في غيره من مجالات الفكر الإسلامي فيه ما يغني عن الحديث عن الفكر المصري القديم ، لأننا نهتم هنا بالحديث عن المصادر الأجنبية التي أثَّرت في التصوف الإسلامي تأثيراً يمكن إثباته بالأدلة التاريخية .

(١٨) انظر : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ٨ — ٩ .

هل هناك أصول يهودية في التصوف الإسلامي ؟

إذا كان من الثابت أن الديانة اليهودية تتسم بالطابع الحسي الواضح، وذلك على العكس تماماً من الديانة المسيحية التي تتسم بالطابع الروحي الواضح ، وهذه مسألة لا تحتاج إلى مزيد بيان ، فإن ذلك قد يعني أنه لا يوجد تصوف يهودي بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة على النحو الذي ظهر في ديانات أخرى .

ومع ذلك ، فإنه قد ظهرت لدى اليهود بين الحين والآخر اتجاهات ذات طابع غنوصي[١٩] ، كما هو الحال عند فيلون السكندري وغيره من يهود العصر القديم ، وكما هو الحال لدى القباليين[٢٠] من يهود العصرين الوسيط والحديث .

---

(١٩) الغنوص Gnosis معناه المعرفة الروحية أو المعرفة بالأمور الروحية . والغنوص هو العرفان ، وهو العلم بأسرار الحقائق الدينية ، وهو أرقى من العلم الذي يحصل للعامة من المؤمنين أو لأهل الظاهر من رجال الدين. فالذي يسلك طريق العرفان لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية بل يحاول الوصول إلى باطنها لمعرفة أسرارها ، وذلك باعتبار أن الإنسان يمكنه أن يصل إلى معرفة الحقائق الإلهية سواء عن طريق التأمل الفلسفي الحدسي أو الكشف الصوفي ، لأن الحقيقة في نظر الغنوصيين واحدة وإن اختلف تعليمها أو التعبير عنها . والمذهب الغنوصي (الغنوصية أو الغنوسطية) يقوم على القول بأن الموجودات قد فاضت عن الواحد ولها مراتب مختلفة أعلاها مرتبة العقول المفارقة وأدناها مرتبة المادة التي هي أصل الشر ومقر العدم ، وأن النفس التي هبطت إلى هذا العالم لا خلاص لها إلا بالمعرفة .

(٢٠) القبالة في العبرية هي التقليد الموروث أو المقبول ، وتُطلق على التأويل الخفي للتوراة ، وهي خليط من الفلسفة والتصوف والسحر . ولها معنيان : (الأول) : هي كتاب فلسفي يلخص تعاليم الديانة الشعبية لبني إسرائيل منذ نشأتهم . (الثاني) : هي المذهب الذي يشتمل على كتاب القبالة ، وأهم مسائله هي: (أ) سرية التعاليم وإمكان فك رموز=

وأهم ما يميز هذه الاتجاهات الغنوصية اليهودية هو القول بالتأويل الباطني للنصوص الدينية فضلاً عن نزعة الزهد .

وبغض النظر عن الحديث عن مثل هذه الأمور ، فإنه لابد من طرح التساؤل عن تأثير مثل هذه الاتجاهات اليهودية في نشأة التصوف الإسلامي .

إننا نستطيع أن نؤكد من جانبنا على القول بأنه إذا كان لليهود تأثير في نشأة التشيع ، فإن تأثيرهم في نشأة التصوف يكاد أن يكون منعدماً ، اللهم إلا إذا أشرنا إلى بعض الأحاديث النبوية التي اهتم بها الصوفية تدعيماً لبعض أقوالهم وأحوالهم باعتبار أنها من الإسرائيليات التي نشرها اليهود في الأوساط الإسلامية .

= التوراة . (ب) القول بإله يتجلى إدراكه لذاته في صدور الموجودات عنه على مراتب متعاقبة . (ج) إحصاء الطبيعة المدبّرة للكون ، وهي التي يستطيع الإنسان بوساطتها أن يسيطر على قوى الطبيعة . (د) رمزية الأعداد والحروف . (هـ) نظرية المطابقة بين العوالم المختلفة ، وأهم نتائجها القول بأن الإنسان ، وهو العالم الأصغر ، صورة مطابقة للعالم الأكبر .

انظر : دكتور جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ ، ج٢ ص ١٨٣ .

نقد عام لفكرة المصادر الأجنبية

إذا كنا قد أشرنا إلى ما يمكن أن يوجَّه من انتقادات إلى كل مصدر من المصادر التي زعم القائلون بها أن التصوف الإسلامي قد نشأ نتيجة للتأثر بها ، فإننا نود بعد ذلك أن نشير إلى أهم الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى فكرة الأصول الأجنبية للتصوف الإسلامي على وجه العموم . تلك الانتقادات التي يمكن تلخيصها فيما يلي :

(أولاً) : يتعذر رد كل جوانب التصوف إلى مصدر واحد بعينه .

(ثانياً) : إنه إذا كان التصوف قد تأثر بمصادر أجنبية غريبة عن الإسلام، فقد كان ذلك في مرحلة متأخرة منه . ومن ثم ، فإن القول بمصادر أجنبية لا يفسر نشأة التصوف أو بدايته .

(ثالثاً) : إنه لدراسة أي مظهر من مظاهر الفكر الإسلامي لا يمكن أن تكون نقطة البداية فيها عوامل خارجية . وقد أكد هذه الفكرة دكتور محمد إقبال (الشاعر والفيلسوف الباكستاني المعروف) عندما أشار إلى أنه ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس ، إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة ، فإذا جاء عامل خارجي أيقظها ، ولكنه لا يخلقها خلقاً . وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف ، ذهبوا إلى أن مرده إلى هذا العامل الخارجي أو ذاك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية ، أو تطور عقلي في أمة ما ، لا يكون لهما معنى ، ولا يُفهمان إلا في ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة[٢١].

---

(٢١) انظر : محمد إقبال : ما وراء الطبيعة في إيران ، ترجمة دكتور حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ١٢٥ – ١٢٦ .

(رابعاً) : إنه من المعلوم أن الظواهـــر الفكرية والروحية لا تخضع لقوانين العلّية البسيطة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية . ولذلك ، فإنه لابد من توخي الحذر عند الحديث عن نشأة التصوف الإسلامي وعدم الإسراف في بيان الأصول الأجنبية لهذه الظاهرة الروحية والفكرية التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية .

(خامساً) : لابد أن تتوافر أدلة تاريخية ملموسة على مسألة التأثير والتأثر. فإذا طبقنا هذه الفكرة على نشأة التصوف الإسلامي التي كانت في حوالي النصـــف الثاني من القرن الثاني الهجري ، فإننا سنضطر إلى استبعاد بعض المصـــادر الـــتي لم يتعرف إليها المسلمون إلا في مرحلة تالية ، مثل المصدر اليوناني الذي لم يُعـــرف إلا من خلال حركة الترجمة التي كانت مزدهرة في القرن الثالث الهجري ، كمـــا أننـــا سنضطر إلى استبعاد المصادر التي يرى القائلون بها أن بينها وبين بعـــض جوانـــب التصوف التي ظهرت في مراحل تالية بعض التشابهات .

(سادساً) : ولا يعني ذلك إنكـــاراً تامـــاً للتـــأثير والتـــأثر . فـــالتراث الإنساني ملك للفكر البشري كله . قد يكون هنـــاك تـــأثير وتـــأثر في التفاصـــيل في مذهب من المذاهب الفلسفية في التصـــوف الإســـلامي في عصـــر متـــأخر أو في شخصية من الشخصـــيات الصـــوفية . ولكـــن النشـــأة لابـــد وأن تكـــون إسلامية. إذ لا تنبت البذور في بيئة غريبة تماماً عـــن بيئتـــها . فـــالفكر في كـــثير من مظاهره يُعد تعبيراً عن روح الأمة ومقوماتهـــا الذاتيـــة ، ومـــا هـــو غريـــب لابد أن يلفظ فلا يعيش إلا على هامش الفكر .

(سابعاً) : يضاف إلى ذلك ما أشرنا إليه من قبل من أن التصوف ظـــاهرة روحية عالمية موجودة في كل دين ، حيث يعبر عن الجانب الروحي فيه . ومـــن ثم ، فقد كان من الطبيعي أن تتشابه بعض المظاهر الروحية في الأديان جميعاً .

* * *

فإذا ما ثبت تهافت القول بالأصول أو المصادر الأجنبية للتصوف الإسلامي، فإنه من الضروري البحث عن مصادر التصوف الإسلامي في داخل البيئة الإسلامية نفسها .

الفصل الخامس

المصدر الإسلامي للتصوف

تمهيـــد

بعد ما أشرنا إلى ضعف حجج القائلين بالأصول الأجنبية لتفسـير نشـأة التصوف الإسلامي ، فإنه لابد من التأكيد في هذا المقام على القول بأن التصـوف كان وليد تاريخ الإسلام الديني والسياسي والعقلي . إنه وليد الحضارة الإسـلامية بكل مكوناها .

وهنا لابد من التأكيد على القول بأن التصوف الإسلامي قد يكون في بعض مظاهره ، وخاصة في المراحل المتوسطة والمتأخرة ، ليس من صميم الإسلام . ولكنه، على وجه العموم ، يمكن أن يُعتبر مظهراً من مظاهر الحضـارة الإسـلامية بـالمعنى الواسع لكلمة الحضارة .

وفي ضوء ذلك ، فإنه يمكن أن نفسر ظهور أوائل الصوفية في الكوفة علـى أرجح الأحوال ، وليس في مكة أو المدينة . ومع ذلك ، فالصوفية ينسبون طريقتهم إلى الإسلام ذاته وإلى صميم تعاليم الإسلام . فهل يمكن أن نجد بذوراً للتصـوف في صميم تعاليم الإسلام ؟ وهل يمكن أن يُردّ التصوف إلى تعاليم الإسلام أم إلى الفكر الإسلامي بوجه عام ؟

لقد سبقت الإشارة إلى تعذر رد التصوف برمته إلى مصـدر أجـنبي، لأن التصوف ظاهرة عالمية في كل دين ، ولأن مجرد التماثل أو التشابه لا يـدل علـى التأثير والتأثر ، ولأن التصوف له جوانبه المتعددة والمتباينة. فإن أمكن أن نرد أقوال أحد الصوفية إلى مصدر معين ، فإن هذا لا ينطبق على سائر الصوفية ، ولأن أيـة ظاهرة عقلية أو روحية لابد أن تفسَّر في ضوء الظروف التي نشأت فيهـا . فهـل يمكن أن نتلمس بذوراً أولى للتصوف في صميم تعاليم الإسلام من القرآن والسنة ، ذلك ما ذهبت إليه الصوفية ومتأخروهم .

القرآن الكريم

مع أنه قد سبقت الإشارة إلى خلو القرآن الكريم من كلمتيّ ((صوفي)) و((تصوف)) ومشتقاتهما ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أثر القرآن الكريم في نشأة التصوف ، على النحو التالي .

مع أن بعض آيات القرآن تشير إلى إباحة متع الحياة الدنيا ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ ﴾ [1] و﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ [2] ، فإن آيات كثيرة تشير إلى ازدراء هذه الحياة وتستهجن التمسك بها ، أي بهذه المتع ، أو الإعجاب بها . ففي ازدراء هذه الحياة نجد مثلاً الآيات : ﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴾ [3] و﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾ [4] .

كذلك نجد هناك آيات في القرآن الكريم تشير إلى أمثلة لمن تمسك بزخرف هذه الحياة الدنيا ومن اطمأن إليها وما آلت إليه جنته من خراب، وأن الحياة الدنيا

---

(١) سورة القصص ، آية ٧٧ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ٣٢ .

(٣) سورة الحديد ، آية ٢٠ .

(٤) سورة آل عمران ، آية ١٤ .

على هذا النحو لا يصح الركون إليها لأنها ليست دائمة . وذلك كما ورد في سورة الكهف وفي سورة القلم : في سورة الكهف ابتداءً من قوله تعالى : ﴿ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ ...... ﴾ [٥] ، وفي سورة القلم ابتداءً من قوله تعالى : ﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ...... ﴾ [٦].

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه من الملاحظ أن الحديث القرآني عن موسى عليه السلام وصاحبه ، الذي آتاه الله من لدنّه علماً لم يستطع موسى الاطّلاع عليه ، كان يمثل أحد الأسس التي ارتكز عليها الصوفية في تفرقتهم بين علوم الظاهر وعلوم الباطن ، وفي آرائهم عن المعرفة اللدنية أو الإلهامية .

(٥) سورة الكهف ، آية ٣٢ وما بعدها .

(٦) سورة القلم ، الآيات ١٧ – ٣٣ .

السنة المحمدية

إذا أردنا أن نتحدث عن السنة النبوية المطهرة باعتبارها أحد المصادر الأساسية للتصوف الإسلامي ، فإننا سنضطر إلى إيجاز القول في هذه المسألة ، لأن حياة الرسول (ﷺ) بما تتضمنه من أقوال وأفعال ذات مغزى روحي يضيق مثل هذا المقام عن الإحاطة بأهم جوانبها .

وعلى أية حال ، فإنه من الثابت أن أحاديث الرسول (ﷺ) وسيرته فيها حث على الزهد . يقول عليه الصلاة والسلام : ((ازهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس)) [٧]، ويقول أيضاً : ((إذا رأيتم من يزهد في الناس فادنوا منه ، فإنه يلقّى الحكمة)) [٨] .

كما أشار (ﷺ) إلى الحذر من شهوات النفس ، إذ يقول : ((أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك)) [٩]، وقال بعد فتح مكة: ((انتقلنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر)) ، قالوا : وما الجهاد الأكبر يا رسول الله ؟ قال: ((جهاد النفس)) [١٠] .

كذلك كانت حياة الرسول الكريم قبل البعثة وبعدها أسوة للصوفية .

---

(٧) رواه ابن ماجة وصححه الألباني .

(٨) رواه أبو يعلي في ((الترغيب والتهذيب)) ، وفي ((الجامع الصغير)) ورد بلفظ ((إذا رأيتم الرجل قد أعطي تزهداً في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه ، فإنه يلقّى الحكمة)). ورواه ابن ماجة وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) والبيهقي في ((شعب الإيمان)) .

(٩) يبدو أنه ليس المقصود هنا سوى النفس الأمارة بالسوء التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وهو حديث ضعيف لم يرد إلا عند الصوفية .

(١٠) رواه البيهقي بسند ضعيف ، وقد استشهد به الصوفية كثيراً .

أما قبل البعثة ، فتهجده في غار حراء في شهر رمضان من كل عام واعتزاله الناس ، ذلك ليحيا حياة روحية خالصة ، حتى صفت روحه وصقل قلبه استعداداً لتلقي النور الإلهي والتنزيل الرباني . وقد كان ذلك بمثابة البذرة الأولى التي انبثق منها زهد الزهاد والأساس الأول الذي أقيم عليه تصوف الصوفية .

كذلك كانت حياته (ﷺ) بعد البعثة أسوة لهم . إذ رُوي أنه كان يقوم الليل حتى تتورم قدماه ، فلما سألته السيدة عائشة: لِـمَ تصنع هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ قال : ((أفلا أكون عبداً شكوراً)) [١١]. وقد كانت مثل هذه الأحوال النبوية نبراساً للصوفية في مجاهداتهم الروحية.

وبالإضافة إلى ذلك ، فقد كان المعراج النبوي ملهماً للصوفية للحديث عن المعراج الروحي للنفس الإنسانية التي تتطهر من رجس الحياة الدنيا حتى تشرق عليها الأنوار الإلهية .

(١١) متفق عليه .

حيـــاة الصحابة

وإلى جانب ذلك ، فإنه من الملاحظ أن حياة كثير من الصحابة كان فيهـا الكثير من مظاهر الزهد والتقشف .

فلقد كان عمر بن الخطاب يخطب في الناس ، وهو خليفة ، وعليه إزار فيه اثنتي عشرة رقعة ، وكان يغسل ثوبه بيده .

ولا ينبغي أن نغفل هنا عن الإشارة إلى ما كان لعمر بن الخطاب من مواهب روحية فائقة ربما كانت موضع اهتمام الصـوفية ، وخاصـة مـا يُعـرف منـها بالتخاطر[١٢] الذي يبدو واضحاً في قوله وهو على المنبر في المدينة مخاطباً أحد قـواد جيشه إلى فارس : يا سارية . الجبل الجبل . ويُروى أن سارية قد سمع هـذا النـداء والتزم بالجبل.

أما الإمام عليّ بن أبي طالب ، الذي كان موضع اهتمام الصوفية وإجلالهم، فإنه قد اشتُهر بالزهد ، حتى صام ثلاثة أيام متتالية من غيرطعام ، لأنه طرق عليـه الباب في اليـوم الأول مسكين وفي اليوم الثاني يتيم وفي اليوم الثالث أسير فكـان

---

(١٢) التخاطر هو الترجمة العربية لكلمة Telepathy ، وهو ظـاهرة نفسـية تقـوم علـى الاتصال المباشر بين النفوس وإن كانت بعيدة بعضها عن بعض ، وذلك بوسائل غير الوسائل الحسية المعلومة . وقد اهتمت بعض الدراسات الروحية الحديثة بهذه الظـاهرة التي لم تكن موضع اتفاق معظم العلماء والمفكرين . إلا أنـه مـن الثابـت أن هنـاك أشخاصاً عديدين قد مارسوا هذه الظاهرة عبر مختلف عصور التاريخ وفـي مختلـف الحضارات ، وقد كان العديد من صوفية الإسلام يمارسون هـذا النشـاط النفسـي أو الروحي كما هو معلوم من استقراء سيَـرهم وأحوالهم .

يعطي لكل واحد منهم ما كان لديه من طعام ، فنزلت الآية الكريمة : ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴾[١٣].

وبالإضافة إلى ذلك ، فقد كان هناك أهل الصُّفَّة من فقراء المهاجرين الذين أقاموا في صُفَّة أو قاعة في مؤخرة مسجد الرسول ، وقد انقطعوا للعبادة ، من أمثال عمار بن ياسر وأبي ذر الغفاري وبلال بن رباح وحذيفة بن اليمان .

والحقيقة أن الحديث قد يطول بنا لو أننا حاولنا أن نتحدث عن أعلام الصحابة والتابعين وما كانوا عليه من سيرة محمودة في العبادات والمعاملات ، وما أدى إليه ذلك من محاولة بعض الكُتّاب جعلهم امتداداً للصوفية ، وخاصة في المرحلة الأولى للتصوف ، وهي مرحلة الزهد التي سنتحدث عنها في موضع لاحق من هذا الكتاب .

(١٣) سورة الإنسان ، الآيتان ٨ – ٩ .

تعقيـــــب

نستطيع أن نشير ، بعد ما سبقت الإشارة إليه ، إلى أن هــذه هـــي الجذور الأولى التي التمس فيها الصوفية أساساً لطريقتهم .

ولكن ينبغي أن نستدرك هنا فنقول : إن هذه العوامل ليست كافية وحدها لتفسير نشأة التصوف ، بمعناه الاصطلاحي وبخصائصه التي تميزه عن غيره ، إذ إنـــه وليد الفكر الإسلامي أكثر مما هو وليد التعاليم الإسلامية الخالصة .

ولذلك ، فإنه ينبغي علينا أن نجيب عن التساؤل عن العوامل المتعلقة بالفكر الإسلامي بمعناه الواسع التي أثرت في نشأة التصوف . هذا هو موضـــع حـــديثنا في الفصل التالي .

الفصل السادس

التصوف وليد الحضارة الإسلامية

تمهيــــد

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى ضعف القول بأن التصوف الإسلامي قد نشأ من مصادر أجنبية عن الفكر الإسلامي ، فإننا قد أشرنا أيضاً إلى أن تعاليم الإسـلام وحدها لا يمكن أن تفسر نشأة التصوف في الحضارة الإسلامية .

إن الرأي الأكثر قبولاً في نظرنا هو ذلك الذي يقرر أن التصوف إنما نشـأ في الحضارة الإسلامية نتيجة لبعض العوامل التي تتعلق بالفكر الإسلامي .

وهنا لابد من التنويه إلى ضرورة التفرقة بين التعاليم الإسلامية وبين الفكـر الإسلامي ، إذ إن التعاليم الإسلامية ذات مصدر إلهي ، أما الفكر الإسلامي، فإنـه يتضمن الأفهام المختلفة لهذه التعاليم ، تلك الأفهام التي ربما تأثرت بمؤثرات أجنبية أو ربما كانت انعكاساً للواقع الحضاري بمختلف متغيراته .

والحقيقة أن العديد من فروع المعرفة التي ظهرت في الحضارة الإسلامية إنما كانت وليدة هذه الحضارة من حيث النشأة بما في ذلك المعارف الشرعية المختلفة . فعلوم التفسير والحديث مثلاً لم تنشأ في البيئة الإسلامية إلا تلبية لمقتضيات الواقـع الحضاري .

وإذا كنا لا نود أن نفصّل القول في هذه المسألة هنا ، فإننا نكتفي بـالقول بأن التصوف الإسلامي، وإن كان ذا صلة بالتعاليم الإسلامية،إلا أنه قد نشأ نتيجـة للواقع الحضاري الإسلامي، كما سنشير إلى ذلك فيما يلي.

التصوف رد فعل لطغيان الحياة المادية منذ قيام الدولة الأموية

بعد أن اتسعت الدولة نتيجة للفتوحات الإسلامية ، وجد بعض المسلمين أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم . وقد أقبل الكثيرون منهم على حياة الترف وأمعنوا في الانغماس في الشهوات ، وخلّوا بين أنفسهم وبين زينة الحياة ، فإذا هم يحيون حياة رقيقة تختلف كل الاختلاف عن الحياة الأولى في زمن الرسول (ﷺ) التي كان قوامها الخشونة وشظف العيش .

ولم يكن ذلك ما رسمه الإسلام لهم ، ولا ما أراده الرسول الكريم والخلفاء الراشدين من الغزو . فكان لابد أن يكون لذلك الترف والانغماس في الشهوات رد فعل .

وهكذا ، فإننا نستطيع أن نفهم كيف أن التصوف قد نشأ تعبيراً عن ثورة الوجدان الداخلي على فساد الأوضاع الاجتماعية القائمة .

يقول ابن خلدون في الفصل الذي عقده عن التصوف في مقدمته : ((فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية)) [1] .

ومن الملاحظ أن الصوفية قد ظهروا وانتشروا في المدن التي بلغت ذروة التحضر والترف، في دمشق وبغداد والقاهرة ومدن الأندلس إبّان ازدهارها .

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق وتقديم دكتور عليّ عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٩٨٩ .

وكانت الحياة في هذه المدن متباينة أشد التباين ، فيها ((اللاهون يمخرون بقواربهم الزاهية في القنوات والأنهار ، يعزفون في الليل ويعربدون . وهناك على الشاطئ الآخر للنهر زاوية انزوى فيها العابدون معتكفين أو يحدثون مريديهم حديثاً حزيناً عن العزوف عن الدنيا)) . فعلى سبيل المثال ((في بغداد نجد أبي نواس وأمثاله يقضون الليالي بين أحضان الشهوة الآثمة في إقبال لهيف على نعيم الحياة . وفي بغداد أيضاً كان أمثال رباح بن عمرو القيسي ممن لا يعرف غير البكاء ، نراه هائماً بين المقابر يستلهم العظة من الموت)) . ((هكذا كانت البيئة الإسلامية منذ القرن الثالث الهجري أو قبل ذلك ، انغماساً في آتون الشهوة الملتهب ، وضراعة وطلب مغفرة ، دار فساد ودار هدى ، حانة خمر وحلقة ذكر)) (٢) .

وفي ذلك يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه ((ضحى الإسلام)) : ((كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة ، وقارئاً (للقرآن) وزماراً ، وساهراً في تهجد وساهراً في طرب ، تخمة من غنى ومسكنة من إملاق ، شكاً في الدين وإيماناً في يقين)) (٣) .

فإذا ما سلّمنا بذلك ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن التصوف قد حمل إلى الناس ، إذن ، قيماً تناقض تماماً القيم المادية التي حرص عليها طلاب الشهوة . الزهد مقابل اللذة ، إنكار الذات بدلاً من طلب الصيت والشهرة ، الإشادة بالفقر بدلاً من الافتخار بالثراء ، استهجان الحياة الدنيا لا التكالب عليها . وبالجملة : قيم الروح بدلاً من قيم المادة .

---

(٢) انظر مثلاً : دكتور شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، الجزء الثالث (العصر العباسي الأول) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٤٤ وما بعدها .

(٣) انظر : أحمد أمين : ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ ، ج١ ص ١٣٢ وما بعدها .

ونستطيع أن نؤكد هنا على القول بأن الذي ساعد على ظهور هذا البديل (أعني التصوف) هو أن القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة دنيوية ، بل جرَّت عليهم كثيراً من الشقاء . والكوارث السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ويكفي أن نذكر ، للتدليل على صحة ما نقول ، عمال (= ولاة) بني أمية (مثل : زياد بن أبيه وابنه عبيد الله والحجاج بن يوسف الثقفي) أو خلفاءهم الطغاة (مثل : يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد) . ولم تضع نهاية الأمويين حداً للطغيان ، بل على العكس تتالت الكوارث وعظم الظلم ، واشتدت ردود الأفعال من حركات صاحب الزنج والقرامطة . حتى أصبح الناس بين بلاءين : بلاء الخليفة (إن قويت الدولة) وبلاء تخريب الحركات المتمردة (إن ضعفت الدولة) . هذا فضلاً عن انتشار الأوبئة وتكرار حدوث القحط واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء .

لم يسعد المسلمون ، إذن ، بدنياهم ، وتذكَّر الأتقياء منهم ما نُسب إلى الرسول الكريم (ﷺ) : ((أبغض الناس فقراؤهم الذين أظهروا عبادة الدنيا وتكالبوا على جمع الدراهم ، رماهم الله بأربع خصال: بالقحط من الزمان والجور من السلطان والخيانة من ولاة الحكام والشوكة من الأعداء)) [٤] .

وطبقاً لذلك ، فإننا نستطيع أن نؤكد على القول بأن ظهور التصوف وانتشاره إنما كان في البلدان التي ازدهرت فيها الحضارة ونعم أهلها بزخرف الحياة الدنيا ، في هذه البلدان بالذات ، مثل : دمشق وبغداد والقاهرة ، ظهر الصوفية ، وكان ظهورهم نتيجة طبيعية وأمراً محتماً .

(٤) رواه الإمام عليّ بن أبي طالب ، ولم يرد في الصحاح .

التصوف رد فعل لمذهب الفقهاء

سبقت الإشارة إلى أن التصوف قد ظهر في البيئة الإسلامية باعتباره رد فعل لمسلك طلاب الدنيا والساعين إلى اللذة . ولكننا أشرنا أيضاً إلى أن هناك عوامل أخرى في الدين ، أو بالأحرى في الفكر الديني، قد ساعدت على قيامه وانتشاره .

وبيان ذلك ، في شيء من الإيجاز ، أن الصوفية يعتبرون أن بعض رجال الفقه قد صبغوا الدين بصبغة ظاهرية وجعلوه مجرد رسوم وأشكال ، ولم يعكفوا إلا على بيان الحلال والحرام ، وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات ، مكتفين بظاهر العلم والعمل ، مقتصرين في ذلك على الجوارح من غير أن يتغلغلوا إلى باطنه حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب . فقصروا عن فهم الدين ، إذ إنهم قد أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس . يستوي في ذلك الفقهاء والقراء .

والحقيقة أن الأمثلة التي تؤيد صحة ما نقول كثيرة يضيق هذا المقام عن ذكرها . ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أحد الأمثلة التي تدل على صحة ما أشرنا إليه . كتب ابن منبه إلى ابن مكحول (المتوفى عام ١١٣ هجرية = ٧٣١ ميلادية): ((إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً ، فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى)) [٥] .

فمن الواضح أن هذه العبارة تُعد من الإشارات الأولى إلى التفرقة بين الظاهر والباطن ، وأن الأول لا يغني عن الثاني . إذ إن الأول هو علم الفقه ، والثاني هو كما يسميه الصوفية علم فقه الباطن .

---

(٥) انظر : دكتور أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١١٢ .

كذلك تُعد هذه من أول الإشارات إلى تفرقة الصوفية بين الشريعة والحقيقة. تلك التفرقة التي ستزداد وضوحاً في العصور التالية .

فالصوفية لم يقتصروا على الأخذ بظواهر الأمور الشرعية ، وإنما كانوا يغوصون في بواطنها . وقد عبَّر كثير من الصوفية عن هذه الفكرة بعبارات مختلفة يضيق المقام عن حصرها أيضاً ، ونكتفي هنا بالإشارة إلى قول أبي محمد رويم بن أحمد البغدادي (المتوفى عام ٣٠٣ هجرية = ٩١٥ ميلادية) : ((كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة (يعني الصوفية) على الحقائق ، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع ، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق)) [٦] .

وهذا النص يشير إلى تفرقة واضحة بين الظاهر والباطن ، أو بين البرّاني والجوّاني ، أو بين رسوم هي أداء الشعائر على ظواهر الجوارح وبين حقائق تتصل بالورع والصدق . فالشريعة حكم على المكلّفين ظاهراً وباطناً ، ولا يصح القعود عند الرسوم والأشكال من دون حقيقة الإيمان .

ويعتبر الصوفية أن كل شريعة غير مؤيَّدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مؤيَّدة بالشريعة غير محصولة . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق . الشريعة أن تعبده (تعالى) والحقيقة أن تشهده . الشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدَّر وأخفى وأظهر. الشريعة هي الالتزام بما أمر الله على ظاهر الجوارح من عبادات، وهي ما يسميه الصوفية بالرسوم ، بينما الحقيقة أمر للعبد بالتزام العبودية . الشريعة ظاهر الحقيقة والحقيقة باطن الشريعة .

(٦) انظر : أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٤٥ .

وطبقاً لذلك ، فلقد اتفق جمهور الصوفية على ((أن من تشرَّع ولم يتحقق فقد تزندق ، كما أن من تحقق ولم يتشرع فقد تفسَّق)) .

وهكذا ، فإنه من الملاحظ أن الصوفية لا يقتصرون على ما اقتصر عليه الفقهاء من ظواهر الأمور الشرعية ، وإنما هم يتجاوزون هذا الموقف البرّاني إلى الغوص في بواطن هذه الأمور وجَوّانياتها بشرط عدم الإخلال بالظواهر . فتعاليم الدين ، في نظر الصوفية ، ليست مجرد عبادات، ظاهرة. فليست الطهارة ، مثلاً ، مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء من غير تطهير الباطن من الرذائل . فظاهر الطهارة تطهير الظاهر من الأحداث والأخباث ، وباطن الطهارة تطهير الجوارح من الجرائم والآثام. وهذه أول درجة من درجات الطهارة الباطنة لدى الصوفية . وتليها درجة أخرى وهي لا تكون إلا للخواص ، وهي تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة . أما الدرجة الثالثة التي لا تكون إلا لخواص الخواص ، فهي تطهير السر عن كل شيء سوى الله . فليست الطهارة إذن تطهير الجوارح بالماء مع بقاء القلب مليئاً بالخبائث والأقذار من رياء وكِبْر وحقد .

ولكن الفقهاء كانوا على العكس من ذلك لا يشيرون إلى أمثال ذلك، ولا يشقون عن القلوب ليتحدثوا عن بواطنها . مع أن لجميع ما أمر الله به من فروض معانٍ باطنية .

فإذا شرع المصلي إلى الصلاة ، فإن استقبال القبلة يعني أنه قد صرف همه عن كل شيء ليتوجه إلى الله.. كما أن النية[٧] تعني عزم المصلي على الامتثال لله

(٧) النية : هي عقد القلب على الفعل والاتجاه إلى تنفيذه ، وهي ركن في كل العبادات عند المسلمين ، والله يحاسب عباده على حسب نواياهم ، ولكن شاء كرمه ألا يحاسب من نوى معصية ولم يأتها مختاراً ، وأن يثيب من نوى خيراً ولم ينجزه من غير عدول ، وفي المعاملات الإنسانية لا تكفي النية ، بل لابد أن يكون التصرف صحيحاً من حيث الشكل .

والكف عن المعاصي . والتكبير يعني ألا يكون في قلب المصلي شيء أكبر من الله ، فإن من غلّب الهوى على أمر الله فقد اتخذ إلهه هواه ، فالغفلة عندهم (أي عند الصوفية) من مبطلات الصلاة ، كذلك لا تُقبل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام ، أو إذا صلى المصلي وعليه ثوب بعشرة دراهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يضعه عنه .

والصوم عند الصوفية ثلاث درجات : صوم العموم ، وهو كف البطن والفرج عن الشهوة . وصوم الخصوص ، وهو كف السمع والبصر واليد وسائر الجوارح عن الآثام ، فإن من صام على عهد رسول الله عليه الصلاة والسلام عن الطعام ولكنه اغتاب الناس فقد صام عن الحلال وأفطر على الحرام ، وفي ذلك يقال في الأثر : ((خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة والأيمان الكاذبة والنظر بشهوة)) . أما صوم خصوص الخصوص ، فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة .

والصوفية متشددون في وجوب السر في أداء الزكاة أو الصدقة . فلا تُقبل في رأيهم صدقة من يُسمِع ولا من يرائي ولا النمام ولا متحدث بصدقته . ولا يصح للمتصدق أن يستعظم في نفسه ما أعطى ، بل عليه دائماً أن يستصغر العطية ، لأن الطاعة كلما استُصغرت عظمت والمعصية كلما استُعظمت صغرت . ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور : تصغيره وتعجيله وستره .

وإذا كان الحج سفراً إلى بيت الله الحرام ، فإنه لا وصول إلى الله إلا بالتنزه عن الشهوات والكف عن اللذات والاقتصار على الضروريات والتجرد لله سبحانه في جميع الحركات والسكنات . والعزم على الحج لا يعني مجرد مفارقة الأهل والوطن ، وإنما هجر الشهوات واللذات . فإن قال الحاج : ((لبيك اللهم لبيك)) فإن التلبية تعني الانقياد التام لأوامر الله، وهذا يقتضي قطع العلائق بدنيا الشهوات

والآثام ، ومن ثم يلزم رد المظالم والتوبة الخالصة من كل المعاصي ، فكل مظلمة ما هي إلا علاقة بغير الله ، إذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول : أتقصد بيت الله في أقصى الأرض وأنت تضيع أمره في مترلك وبلدك مستهيناً به مهملاً لأوامره ، فإن لم تفعل لم يكن لك من سفرك إلا التعب والشقاء . وليس المقصود بالطواف طواف جسمك بالبيت ، وإنما طواف قلبك برب البيت . ومثل ذلك إذا غسل الحجاج أجسامهم بالماء ، فقد غسلوا قلوبهم بالتوبة . وإذا نزعوا ثيابهم للإحرام ، فقد نزعوا عن أسرارهم الغل والحسد وأبعدوا عن قلوبهم الهوى ومحبة الدنيا . فإذا استلموا الحجر الأسود وقبّلوه ، علموا أنهم يبايعون الله بأيمانهم . فمن الأدب ألا يمدوا أيمانهم بعد ذلك إلى شهوة . فإذا جاءوا إلى الصفا ، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم . فإذا هرولوا بين الصفا والمروة ، فمن الأدب أن يسرعوا إلى الفرار من عدوهم (أي الشيطان) ، وألا يتبعوا أهواءهم أو شياطينهم. وعند مِنى يتأهبون للّقاء لعلهم يصلون إلى مناهم . وطلوعهم عرفات رمز إلى تعرفهم على معروفهم وهو الحق . وكسر الحجارة ورميها رمز لكسر الإرادة والشهوة . هذه نظرة الباطن إلى الحج لدى الصوفية(٨) .

هذه بعض المعاني الروحية التي استنبطها الصوفية من الأحكام الدينية . حيث إنهم قد غاصوا إلى الباطن واستنبطوا أدق المعاني وجعلوا من الفروض الدينية فضائل أخلاقية ، إذ يُروى أنه لما خلق الله الإيمان قال : اللهم قوني ، فقواه الله بحسن الخُلُق .

وهنا تجدر الإشارة إلى أن اعتراض الصوفية على الفقهاء لم يكن بسبب تقصير هذه الطائفة الأخيرة عن استنباط مثل هذه المعاني ، وإنما لأن كثيراً من

(٨) للاستزادة في هذا الموضوع ، انظر مثلاً : أبو طالب المكي : قوت القلوب ، دار صادر، بيروت بلا تاريخ ، في مواضيع متعددة .

الفقهاء قد وقع في خفايا الآفات . فالعلماء عند الصوفية هم أشد الناس عرضة لصفة الرياء ، إذ إن الباعث لأكثرهم على طلب العلم إنما هو لذة الاستيلاء والاستتباع . وإنما يدخل في نفوس العلماء من الغرور بكثرة الأتباع أكثر مما يدخل على أهل الأحوال من الأموال ، كذلك يحب العالِم من الناس من يعظمه ويكره من ينتقد أقواله ، وقد يحمل الفقيه خوف المذمة أن يقال بأنه جاهل مكير أفيفتى إلى الناس بغير علم ؟! أو يحمله الرياء على الاستزادة في الصلاة أو إظهار الورع أمام الناس ، ويستصوب كل عالِم رأيه ويذم من خالفه . تلك فتنة أشد من فتنة الناس بالأمراء وأهل الدنيا ، لأنه بضلال العالِم يضل خلق كثير ، وأشد ما يُبتلى به العالِم أن يحقر مَن دونه وأن يتعاظم على العوام ، ويظن أنه قد حُفظ من الكِبْر والعُجْب بالنفس، ويغتاب غيره من العلماء مدَّعياً أنهم مضرة للدين ، ويحب من الناس أن يميزوه عليهم ، فيريد أن يُرخص له عند البيع أو يُتجاوز له عن الثمن ، ويرى أن من لم يقضِ حوائجه فإنه لم يقدِّر العلم .

هكذا يتضح لنا كيف أن التصوف يمكن أن يُعتبر رد فعل لمسلك الفقهاء . إذ إن التصوف لا ينبغي أن يُفهم إلا باعتباره ثورة روحية أو وجدانية ضد طغيان كل ما من شأنه أن يكون ذا طابع ظاهري أو مادي . فلما ظهرت برّانية الفقهاء في أخذهم بظواهر الأمور الدينية ، كان لابد أن تظهر جَوّانية الصوفية في فهم الأمور الدينية .

وفي تقديرنا أن ظهور الصوفية على هذا النحو قد أحدث نوعاً من التوازن الذي أثرى الحضارة الإسلامية . ويبدو أن هذه الحضارة لم تضعف إلا عندما فقدت هذا التوازن في بعض جوانبها .

التصوف رد فعل للمتكلمين والفلاسفة

يقوم علم الكلام ، وكذلك الفلسفة ، على الدليل العقلي . ولكن هذا الدليل في نظر الصوفية ، كما عبَّر عنهم الغزالي في كتابه ((المنقذ من الضلال)) ، يمكن هدمه بدليل عقلي معارض له . ولذا نرى المتكلمين لا يكادون يُجمِعون على مسألة واحدة من مسائل العقائد ، وذلك لاختلاف الأدلة . ولذلك فقد قيل : إنهم قد أحالوا العقيدة إلى متاهات استدلالية وتعقيدات جدلية .

وطبقاً لذلك ، فقد ذهب الصوفية إلى القول بأن الأدلة العقلية لدى المتكلمين لا تقطع دابر الشك ، ولا تجنح بأحد المتجادلين إلى الاقتناع والإيمان .

أما الفلسفة ، فإنها تستخدم العقل ومقولاته في ميدان البحوث الإلهية الخارجة بطبيعتها عن طور العقل . ومن ثم ، فإن الفيلسوف لا يصل إلى شيء بصدد هذه الموضوعات ، ذلك أن العقل قاصر بطبيعته عن أن يحيط معرفة بذات الله أو بموضوعات عالم الغيب . لذا ، فإن أحد الصوفية ، ونعني به جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هجرية = ١٢٠٧ - ١٢٧٣ ميلادية) ، قد وصف استدلال الفلاسفة بأنه ((قائم على قدمين من خشب)) [٩] .

ومن الملاحظ أن نقد الصوفية لكل من المتكلمين والفلاسفة يقوم على أساسين : أحدهما من حيث المنهج ، والآخر من حيث الموضوع .

---

(٩) انظر : أبو الحسن الندوي : رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٤، ص ٣٣٩ .

فمن حيث المنهج ، إذا كان منهج الفلاسفة والمتكلمين ما هـو إلا منـهج عقلي في المحل الأول ، فإن منهج الصوفية إنما هو الذوق أو الكشف الذي بواسطته يتم ذلك النور الإلهي الذي يقذفه الله في القلب .

أما من حيث الموضوع ، فإن موضوع علم الكلام هو الدليل العقلي علـى صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين ، كما أن موضـوع الفلسـفة ليس إلا البحث العقلي في الوجود المطلق ولواحقه . ولكن التصوف لم يقم ليشرح عقائد ولا ليعرض أصول ومبادئ ، فليس الصوفية أهل نظر عقلي ، وإنمـا أهـل سلوك وطريق . وكذلك ، فإن الصوفي لا يفترض الموضوعية في أقوالـه أو وحـدة الحقيقة ، كما هو حال المتكلم أو الفيلسوف، إذ إن التصوف في جوهره ما هـو إلا تجربة ذاتية خالصة .

ومن ثم ، فإن التصوف لا يشكل فرقة تجمعها وحدة مبـادئ أو أصـول مشتركة ، ولكنهم طائفة تجمعها وحدة المنهج فحسب ، وهـو منـهج الـذوق في الوصول إلى الله .

ومن ناحية أخرى ، فإن التصوف في أغلبه عملي وليس آراءً نظرية ، فلقد شُغلوا عن النظر برياضات الطريق . وإذا انخرط السالك في طريقة صوفية ، فلـيس ذلك لتعلم أصول وإنما لتهذيب سلوك .

إنه من الواضح أن طبيعة التصوف لا تسمح بجدل المتكلمين الذين شُـغلوا بالجدل وإفحام الخصوم إلى الحد الذي يمكن معه أن يدفع الحق من أجل الغلبـة في المناظرة ، ذلك ما نفر منه التصوف بطبعه ، لأن ذلك المنهج الجدلي يورث الحـيرة والشك .

ومن أجل ذلك ، فلقد سلك الصوفية مسلكاً معارضاً للمتكلمين ، وخصوصًا المعتزلة الذين أعلوا من شأن العقل والبحث العقلي في المسائل الدينية والإلهية . فقد رُوي أن الحارث المحاسبي (المتوفى عام ٢٤٣ هجرية = ٨٥٧ ميلادية) رفض أن يرث أباه لأنه كان يقول بالقَدَر ، أي أنه كان معتزلياً [١٠]. وقال الواسطي: ((ادعى فرعون الربوبية على الكشف ، وادعت المعتزلة الربوبية على الستر ، فتقول : ما شئت فعلت)) [١١] .

وكان لابد من ظهور رد فعل لهذا التيار الصوفي المعارض للمتكلمين . وقد تمثّل ذلك في خصومة المعتزلة للصوفية متهمين إياهم بالجبر ، فنسبوهم إلى المُجبِرة ، آخذين عليهم القول بالحب الإلهي ، ذلك أن المعتزلة لا ترى أن الله يُحِب ويُحَب على الحقيقة ، وما ورد في ذلك من آيات قرآنية لا يعدو أن يكون ضرباً من المجاز ، إذ إن المحبة في نظر المعتزلة تستلزم ما لا يليق بالذات الإلهية من لذة وعشق ، تنزه الله عن ذلك. وقد نسب المعتزلة أقوال الصوفية في هذا الصدد إلى الزنادقة[١٢] .

المهم في الأمر أنه ليس هناك من شك في أن التصوف قد نشأ في البيئة الإسلامية باعتباره رد فعل للاتجاه العقلي والجدلي لدى المعتزلة بصفة خاصة والمتكلمين بصفة عامة :

---

(١٠) انظر : الرسالة القشيرية ، ص ٨٩ .

(١١) انظر : عبد الرؤوف المناوي : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، تحقيق دكتور عبد الحميد صالح حمدان ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ١٩٩٤ ، ج١ ص ٦١٠ .

(١٢) انظر هذه المسألة في كتابنا : قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦ ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

الفصل السابع

من الزهد إلى التصوف

تمهيـــــد

. سبقت الإشارة إلى أن التصوف قد نشأ وليد الفكر الإسلامي ، فعبَّر بذلك عن مظهر من مظاهر الثقافة الإسلامية . وهذه تعني مفهوماً أوسع وأشمل من مجـــرد أوامر القرآن الكريم وتعاليم الرسول (ﷺ) . إنما تشمل عوامل في داخـــل البيئـــة الإسلامية ذاتها يمكن أن نلتمس منها أسباباً لنشأة التصوف . فحتى لو افترضنا مـــع خصوم الصوفية ، كالحنابلة مثلاً ، أن التصوف ليس من تعاليم الإسلام ، فإنـــه لا يمكن إنكار أنه وليد فكر مسلمين.

وعلى أية حال ، فإنه يمكن الإشارة هنا إلى أنه إذا كان خصوم الصوفية من الحنابلة يفرِّقون بين الزهد والتصوف ، ولا يعترضون على الأول ، فإنه من الثابـــت تاريخياً أن الزهد كان مرحلة سابقة على التصوف، كما أن التصوف نفسه قد مـــر بمراحل متعاقبة ، وربما كانت متداخلة ، عبر تاريخه الممتد في البيئة الإسلامية منـــذ منتصف القرن الثاني الهجري (= الثامن الميلادي) وحتى يوم الناس هذا .

فإذا كان الزهد هو المرحلة السابقة على ظهور التصوف ، فـــإن اكتمـــال التصوف الإسلامي الخالص قد سبقته مرحلة انتقال من الزهد إلى التصوف ، وهـــي مرحلة الإرهاصات الأولية للتصوف ، التي توالـــت بعـــدها مراحـــل التصـــوف الإسلامي: من تصوف خالص إلى تصوف سني ، ثم جاءت بعـــد ذلـــك مرحلـــة التصوف الفلسفي، وأخيراً مرحلة الطرق الصوفية.

وفي الصفحات التالية سنحاول إلقاء الضوء على كل مرحلـــة مـــن هـــذه المراحل في شيء من الإيجاز .

مرحلة الزهـد

الواقع ، كما هو معلوم تاريخياً ، أن الزهد يمثل مرحلة سابقة على التصوف. ويمكن أن يوجد لها أصول في تعاليم الإسلام ذاته .

حقيقة إن لفظ الزهد لم يرد إلا مرة واحدة في القرآن ، وعلى سبيل اللوم أو التقريع في قصة يوسف ، إذ ورد قوله تعالى :﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾ (1) . إلا أننا نجد أن هناك ألفاظاً أخرى تعبر عن التعبد قد وردت في القرآن ، في مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۞ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۞ نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۞ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ۞ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۞ إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا ۞ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا ۞ وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴾ (2) .

آية أخرى ذُكرت فيها ألفاظ كثيرة تعبر عن مظاهر الإيمان الخالص، إذ يقول تعالى : ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (3) .

وإلى جانب ذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن هناك عاملين قد دعوا بعض المؤمنين الأوائل إلى الزهد والتقشف والبعد عن متع الحياة الدنيا ، ويمكن إيجازهما فيما يلي :

---

(1) سورة يوسف ، آية ٢٠ .
(2) سورة المزمل ، الآيات ١ – ٨ .
(3) سورة التوبة ، آية ١١٢ .

يتمثل العامل الأول في الرعب الذي ألقاه القرآن في القلوب من هول يوم القيامة ، وذلك فضلاً عن آيات كثيرة فيها ترهيب ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[٤]، وكذلك : ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾[٥] ، وأيضاً : ﴿ سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ ﴾[٦] ، و﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝ ثُمَّ فِى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ۝ ﴾[٧] .

ومن الثابت أنه كان لمثل هذه الآيات أثر كبير في نفوس بعض المؤمنين ، إذ إنها قد أدت بهم إلى استعظام ذنوبهم مهما صغرت . ويطول بنا الحديث لو أننا قد حاولنا إيراد بعض النماذج التي تصور مواقف من حياة الصحابة والتابعين تدل على استعظامهم لذنوبهم وخوفهم من عذاب الله[٨] .

أما العامل الثاني ، فإنه يتمثل في القول بأن استعظام المعاصي مهما صغرت ، والخوف من الحساب في الآخرة على ما يناله الإنسان من نعيم في الدنيا ، كل هذا قد أدى إلى النفور من متع الدنيا وزينتها وزخرفها ، وذلك حتى يخف الحساب في الآخرة .

---

(٤) سورة الكهف ، آية ٤٩ .

(٥) سورة البقرة ، آية ٢٤ .

(٦) سورة إبراهيم ، آية ٥٠ .

(٧) سورة الحاقة ، الآيات ٣٠ – ٣٢ .

(٨) انظر مثلاً : دكتور أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٠٨ – ١٠٩ .

وفي ذلك يقول أحد أوائل الصوفية ، وهو سفيان الثوري (المتوفى عام ١٦٠ هجرية = ٧٧٦ ميلادية) : ((لنعمة الله فيما زوى عني من الدنيا أعظم من نعمته عليّ فيما أعطاني)) . ومن أقواله أيضاً : ((من أحب الدنيا وسُرَّ بها نُزع خوف الآخرة من قلبه ، وإنما سُميت الدنيا كذلك لأنها دنيَّة ، وسُمي المال كذلك لأنه يميل بأهله)) . وقال إبراهيم بن سعيد : ((كنت مع سفيان الثوري في المسجد الحرام ، فكوَّم كومة من الحصا فاتكأ عليها لينام ، ثم قال : يا إبراهيم هذا خير من أسِرَّة الملوك)) . وقال كذلك : ((بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعاً ، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً)) [٩] .

ومن الواضح أن هذا التصور للزهد قد طبع الزهاد بطابع الحزن . يقول الحسن البصري (المتوفى عام ١١٠ هجرية = ٧٢٨ ميلادية) : ((يصبح المؤمن حزينًا ويمسي حزيناً ، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين ، بين أجل قد مضى لا يدري ما الله فاعل فيه ، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيبه فيه من المهالك)) . وقال : ((يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يديّ الله مشهده ، أن يطول حزنه)) .

ومن ناحية أخرى ، فلقد طبع الزهد بعض كبار الزهاد أو العلماء من الزهاد بطابع التباعد عن الأمراء والسلاطين والولاة . وقد سُئل سفيان الثوري : لِمَ يخشى الذهاب إلى الأمراء ؟ فقال : ((لست أخاف ضربهم ، ولكني أخاف أن يميلوا عليّ بدنياهم ثم لا أرى سيئاتهم سيئة)). ومن أقواله أيضاً : ((النظر إلى وجه الظالم خطيئة ، ومن دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يُعصى الله ، وإني لأعرف حب الرجل للدنيا بتسليمه على الأمراء))[١٠].

---

(٩) انظر : أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٨ ، ج٢ ص ٣٥٦ .

(١٠) هذه مبالغة من مبالغات الصوفية في ذم الدنيا والابتعاد عن حظوظها .

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان الزهد مرحلة سابقة على التصوف ، فإن ذلك لا يعني انفصال الزهد عن التصوف ، إذ لابد لكل صوفي أن يكون زاهداً وإن لم يكن كل زاهد صوفياً .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الزهد لدى الصوفية يفيد مجاهدة النفس ، لأن الأخلاق الذميمة وليدة الشهوة . وهم في جهاد أنفسهم يحرِّمون على أنفسهم ملاذ الطعام ، فلا يصلح لسلوك الطريق الصوفي من لا يصبر على طعام واحد، فضلاً عن أن الجوع يؤدي إلى صفاء القلب ونفاذ البصيرة ، فيجد المريد لذة مناجاة ربه ويشعر بحلاوة العبادة . وفي ذلك يقول ذو النون المصري : ((لا تدخل الحكمة معدة مُلئت طعاماً)) [11] .

ومن مظاهر الزهد أيضاً أن الصوفي لا يبيت على الطوى لينام، وإنما ليتبع ليله بالقيام ، فهو قانت آناء الليل ، وذلك إعمالاً لقوله تعالى : ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[12] . ويستقبل الصوفي ليله وقد أفرغ قلبه من كل هم سوى الله .

وكذلك ، فإن الصوفي يكثر من الصمت والخلوة ، إذ إنه من المعلوم أن بناء أمر التصوف على أربعة أشياء : قلة الطعام ، وقلة المنام ، وقلة الكلام ، والاعتزال عن الناس . ويؤثر الصوفي السكوت ، لأنه يلزم عن الكلام عشرين آفة، منها : الخوض في الباطل والرياء والمدح الكاذب والفُحش واللعن والكذب والغيبة والنميمة والمزاح وعدم إخفاء السر والوعد الكاذب . فكثرة الكلام تؤدي إلى

---

(١١) أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٦٩ .

(١٢) سورة السجدة ، آية ١٦ .

الإكثار من السقطات والزلات، فضلاً عن أنه تعبيـــر عن حب الظهور والميـــل إلى التفاخر والتميز على الآخرين. ولا يؤثـــر الصوفي الصمت طلبـــاً للســـلامة مـــن الرذائل فحسب، ولكن لأن السكوت يُعد من آداب الحضرة الإلهية ، وذلك تأكيداً لقوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُۥ وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ﴾ [١٣] . فالصوفي صامت لاستيلاء سلطان هيبة الله على قلبه ، وقد وُهب الحكماء الحكمة بالصمت والتفكر .

هذه بعض معاني الزهد التي تتوافر في الزاهد والصوفي معاً . ولكن يبقى بعد ذلك طابعاً يطبع التصوف ويميزه عن الزهد . فبينما كان طابع الزهد هـــو الحـــزن والخوف من الله وتصور المعبود على أنه مرهوب، فإننا نجد طابعاً لدى الصـــوفية لم يكن معروفاً لدى الزهاد الأوائل وهو طابع الحب الإلهي . فقد قيل عـــن الحســـن البصري ، الذي يُدرجه الصوفية ضمن أئمتهم ومشايخهم : إنـــه كـــان ((حليـــف الخوف والحزن ، أليف الهم والشجن ، عديم النوم والوسن)) ، ويصفه الشعراني[١٤] بأنه غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تُخلق إلا له . ولما عُوتب لكثرة تخويفه من يوم القيامة في مواعظه ومجالسه ، قال : ((إن من خوَّفك حتى تلقى الأمن خير ممـــن أمَّنك حتى تلقى الخوف)) .

هذا هو الطابع الرئيس للزهد ، بينما نجد الأمر يختلف في المرحلة اللاحقة ، وهي مرحلة التصوف ، على ما سيأتي بيانه فيما بعد .

---

(١٣) سورة طه ، آية ١٠٨ .

(١٤) عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى ، دار الفكر العربي ، القاهرة بلا تاريخ ، ج١ ص ٢٥ – ٢٦ .

مرحلة الانتقال من الزهد إلى التصوف

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى ذلك القول الذي مؤداه أن كل صوفي زاهداً وليس كل زاهد صوفي ، فإن هذا يعني أن ثمة تداخلاً بين مرحلتيّ الزهد والتصوف. وهو ما يمكن أن نعبر عنه بمرحلة الانتقال من الزهد إلى التصوف ، تلك المرحلة التي يصعب تحديدها زمانياً .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الزهد يُعد مسلكاً خاصاً في الحياة يسلكه الزاهد من غير أن يتميز عن سائر المسلمين إلا بحياة التقشف والبعد عن متع الحياة الدنيا ، وبكثرة الصلاة والصيام والقيام ، فضلاً عن أن حياته يسودها طابع الحزن والخوف من الله الذي يحكم أفعاله وأقواله .

أما التصوف ، فإنه إن شارك الزهد في ذلك كله ، فإنه يتميز بمظاهر لم تكن قائمة في مرحلة الزهد ، إذ إن الخوف ليس إلا مجرد مقام من المقامات في بداية الطريق الصوفي . ووفقاً لمنهج التناقض (١٥) فلابد أن ينتقل الصوفي من الخوف إلى الرجاء ، ومن ثم أصبح أهم طابع يطبع التصوف ويميزه عن الزهد هو المحبة الإلهية .

ولكي نستطيع أن نوضح مفهوم المحبة الإلهية في التصوف الإسلامي ، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن الصوفية يميزون بين أسماء الجلال وأسماء الجمال في الله .

---

(١٥) إذا كان قانون عدم التناقض يُعتبر من القوانين الأساسية التي تحكم عمل العقل ، وإذا كان الصوفية لا يعترفون بقيمة العقل من حيث هو وسيلة معرفية ، إذ إن أداة المعرفة الأكثر فاعلية لدى الصوفية إنما هي البصيرة التي يتم الكشف بها عن خفيات الأمور ، فلا غرو أن يعترف الصوفية إنما بالتناقض في أنساقهم المعرفية ، فلا يكون الجمع بين النقيضين فقط وإنما يكون الانتقال من النقيض إلى النقيض مباشرة من غير واسطة .

فأما أسماء الجلال ، فمثل : الجبار والمنتقم والقهار والمذل . وأما أسماء الجمال ، فمثل : الودود والرحمن والرحيم والرؤوف .

وقد استند الزهاد إلى الطائفة الأولى من الأسماء الإلهية ، وإلى آيات الترهيب في القرآن. أما الصوفية ، فقد آثروا صفات الجمال في الله.

وهكذا ، فإنه من الواضح أن الألوهية لدى الزاهد تتمثل في إله جبار يغضب للمعصية ويعد العذاب الأليم لمن يعصيه ، ومن ثم لزم العبد أن يخشاه . بينما تتمثل الألوهية لدى الصوفي في الإله المحبوب الذي يناجيه العبد ويستأنس بقربه ويتطلع يوم القيامة إلى مشاهدته ، ويستند الصوفية في ذلك إلى آيات قرآنية متعددة مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [١٦] ، وكذلك : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ [١٧] ، وأيضاً: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [١٨] . إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تشير إلى أن الله يحب التوابين والمتطهرين والمتقين والمحسنين والمقسطين وغيرهم ممن يحبهم الله من عباده .

ويكثر الصوفية من ذكر الحديث القدسي : ((من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما زال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه...)) [١٩].

---

(١٦) سورة البقرة ، آية ٢٢٢ .
(١٧) سورة الصف ، آية ٤ .
(١٨) سورة المائدة ، آية ٥٤ .
(١٩) رواه البخاري .

كذلك يذكر الصوفية أحاديث للرسول (ﷺ) مثل: ((لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما)) [٢٠]، وكذلك ما ورد في الأثر : ((اللهم ارزقني حبك وحب من أحبك وحب كل عمل يقربني إلى حبك)).

ولا ينبغي أن نغفل عن الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت فكرة المحبة الإلهية من أهم الجوانب التي تميز التصوف عن الزهد ، فإن الزهد ما كان يلقى اعتراضاً من معظم فرق المسلمين ، بينما لقي التصوف ذلك الاعتراض . فقد اعتبرته بعض الفرق عنصراً دخيلاً على الإسلام ومن المسيحية بالذات . كما أن منهم من اعترض على فكرة المحبة الإلهية لما يلزم عنها من تصورات : كالعشق والشوق والأنس واللذة والمناجاة ، وكل ذلك غير جائز في علاقة العبد بالله أو علاقة الله بعبده .

ومما يؤيد ذلك أن ما ورد من آيات قرآنية فيها إشارة إلى المحبة، فإنها لدى فرقة كالمعتزلة تُعتبر ضرب من المجاز ، فالله لا يُحِب ولا يُحَب على الحقيقة ، في نظر المعتزلة ، فالمراد بمحبة الله لعبده أن يكلأه ويشمله برعايته ورحمته ، والمراد بمحبة العبد لربه دوام طاعته .

أما المتكلمون الذين يرفضون التأويل ، كالظاهرية وبعض الأشاعرة، فإنهم اعتبروا المحبة صفة وصف الباري بها نفسه، على أنها ليست من أسمائه الحسنى ، فيجب الاعتقاد بها من غير نظر في الكيف.

وعلى أية حال ، وبغض النظر عن مثل هذه الاستطرادات ، فإنه لابد من التأكيد على القول هنا بأن الانتقال من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف لم يكن إلا عندما تعمق المسلمون في فكرة المحبة الإلهية .

---

(٢٠) رواه البخاري .

الفصل الثامن

التصوف الإسلامي الخالص

تمهيـــد

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن التصوف قد نشأ في البيئة الإســـلامية في حوالي منتصف القرن الثاني الهجري ، وإذا كنا قد أشرنا إلى أن التصوف الإسلامي لم يظهر دفعة واحدة ، وإنما كان الأمر في بدايته مجرد زهد ، ثم انتقل بعض الزهـــاد إلى مرحلة أخرى هي مرحلة التصوف، فإننا نستطيع أن نشير في هذا المقـــام إلى أن هذه المرحلة الجديدة من المراحل التي مر بها التصوف الإسلامي هي تلـــك المرحلـــة التي يمكن أن تُسمى بمرحلة التصوف الإسلامي الخالص ، لأن الصوفيّ فيها لم يكـــن مشغولاً إلا بسلوك طريق التصوف.

ويمكن الإشارة هنا إلى أن التصوف في هذه المرحلة يمكن أن يُنظر إليه مـــن عدة جوانب ، هي :

- جانب المحبة .
- جانب الأخلاق .
- جانب المعرفة .
- جانب ملامة النفس .

وفيما يلي كلمة موجزة عن كل جانب من هذه الجوانب .

جانب الحب الإلهي في التصوف

أشرنا في موضع سابق إلى أن الحب الإلهي من أهم الجوانب التي تميز التصوف عن الزهد .

ومن الملاحظ أن فكرة المحبة الإلهية تتغلغل في جميع جوانب التصوف من أخلاق ومعرفة وفلسفة تصوفية . وفي ذلك يقول الغزالي : ((المحبة هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات . فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأُنس والرضا . ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد))[1] .

والحقيقة أننا لا نكاد نجد صوفياً لم يتعرض لموضوع الحب الإلهي، وإن كان من الثابت أنه قد اشتُهر منهم اثنان : رابعة العدوية وعمر بن الفارض .

وسنكتفي بدراسة رابعة العدوية (المتوفاة عام ١٨٠ أو ١٨٥ هجرية = ٧٩٦ أو ٨٠١ ميلادية)، ثم نقدم تعريفاً إجمالياً بابن الفارض (المتوفى سنة ٦٣٢ هجرية = ١٢٣٤ ميلادية) .

* * *

رابعة العدوية :

نشأت رابعة العدوية[2] في أسرة فقيرة . توفي والدها وهي صبية. وحدث قحط في البصرة فتفرقت هي وأخواتها الثلاثة على وجوههن ، فرآها ظالم أسَرها وباعها بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل.

(١) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، تقديم دكتور بدوي طبانه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة بلا تاريخ ، ج٤ ص ٢٨٦ .

(٢) سنعتمد في الحديث عن رابعة العدوية على كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨ ، وعلى ملحق النصوص التي أوردها عن رابعة في هذا الكتاب .

ولكن النفوس النبيلة إن أرغمتها ظروف الحياة القاسية على العبودية ، فإنها تسعى إلى تحرير الروح مستعينة بقوة إلهية عليا .

ومن الملاحظ أن كل ما يتصل بحياة رابعة في صباها أو شبابها غير متكامل وتختلف فيه الآراء .

ويُروى أنه قد تتبعها في فترة تشردها رجل أضمر لها شراً . فهربت منه حتى نالها الإعياء فارتمت على التراب تناجي ربها :

((إلهي أنا غريبة يتيمة أرسف في قيود الرق ، لكن همي الأكبر أن أعرف أراضٍ أنت عني أم غير راضٍ)) . فسمعت هاتفاً يقول [٣] :

((لا تحزني ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه)) .

وقد ظلت رابعة في الحزن إلى أن سمعها سيدها ليلة ساجدة تناجي ربها : ((إلهي أنت تعلم أن قلبي يتمنى طاعتك ونور عيني في خدمة عتبتك. ولو كان الأمر بيدي لما انقطعت لحظة عن خدمتك ، لكنك تركتني تحت رحمة هذا المخلوق القاسي)) ، فخيرها سيدها بين العتق أو أن تعيش حرة في بيته .

ويمكن الإشارة إلى أن فكرة الحب الإلهي تتدرج في حياة رابعة العدوية على مراحل أربع :

المرحلة الأولى : مرحلة الاستغراق في التوبة والاستغفار :

كانت رابعة في هذه المرحلة تمثل عصرها من الناحية الصوفية ، حيث ما زالت مرحلة الزهد التي أشرنا إلى أنها كانت تسبق مرحلة التصوف . فكانت تصلي

(٣) حسب رواية العطار في كتابه ((تذكرة الأولياء)) .

الليل كله ، فإذا طلع الفجر هجعت في مُصلاها قليلاً ، ثم تثب وهي فزعة وتقول : ((يا نفس كم تنامين ومتى تقومين ، يوشك أن تنامي نومة لا قومة لها إلا بصرخة يوم النشور)) .

ويُروى أن زائريها كانوا يجدون ما يشبه الماء المستنقع في محل سجودها من كثرة بكائها . وقد سُئلت : لِمَ كل هذا البكاء ؟ فقالت : ((أخشى أن ينادي صوت في اللحظة الأخيرة ويقول : إن رابعة ليست جديرة بالمثول في حضرتنا)) .

ويُروى كذلك أنها كانت تكثر من الاستغفار قائلة : ((أستغفر الله من قلة صدقي في قولي أستغفر الله)) .

يفسر الدكتور عبد الرحمن بدوي ، في كتابه ((شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية)) [٤] استغراقها في التوبة بأنها لابد أن تكون قد غرقت في بحر الشهوات إبّان اشتغالها بالعزف على الناي في الحانات ، وأن تطرفها في الاستغفار والتوبة ثم في الحب الإلهي لابد أن يسبقه تطرف في فجورها وحبها للدنيا . وأن هذا التحول قد تم نتيجة صدمة أو تجربة قاسية في حياتها ، فضلاً عن صراع في داخلها بين حياتها وحياة الطهر تحت تأثير وعاظ البصرة الذين كانت تغشى مجالسهم ، مثل عبد الواحد بن زيد ورباح بن عمرو القيسي [٥] .

وأياً ما كان الأمر ، فإن رابعة العدوية في هذه المرحلة كانت تردد الأبيات التالية :

(٤) انظر : شهيدة العشق الإلهي ، ص ٢١ – ٢٢ .

(٥) انظر : دكتور عليّ سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثالث (الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٧٨ – ١٨٢ وص ١٨٩ – ١٩٦ .

وزادي قليل ما أراه مُبلّغي ∴ أللزاد أبكي أم لطول مسافتي ؟
أتحرقني بالنار يا غاية المنى ∴ فأين رجائي فيك! أين مخافتي!

إننا نستطيع أن نلاحظ أن رابعة في هذه المرحلة قد تابعت معاصريها من الزهاد البكائيين . وكانت إذا سُئلت : هل عملت عملاً ترين أنه يتقبل منك ؟ قالت : ((إن كان ، فمخافتي أن يُرد عليَّ)) .

المرحلة الثانية : مرحلة إرهاصات الحب الإلهي :

حيث تجاوزت رابعة الخوف والرجاء إلى مقام الرضا .

وفي هذه المرحلة شاع عنها أقوال في الحب الإلهي ، غير أنها كانت ذات طابع حسي في بادئ الأمر . فمن ذلك قولها :

يا سروري ومنيتي وعمادي ∴ وأنيسي وعُدّتي ومرادي
أنت روح الفؤاد أنت رجائي ∴ أنت لي مُؤنسٌ وشوقك زادي
أنت لولاك ، يا حياتي وأنسي ∴ ما تشتّتُ في فسيح البلاد
كم بَدَتْ مِنّةٌ وكم لك عندي ∴ من عطاء ونعمة وأيادي
حُبك الآن بغيتي ونعيمي ∴ وجلاءٌ لعين قلبي الصادي
ليس لي عنك، ما حييتُ، براحٌ ∴ أنت مني مَمكّنٌ في السواد
إن تكن راضياً عَلَيَّ فإني ∴ يامُنى القلب قد بدا إسعادي

وهكذا كانت رابعة العدوية أول من أدخل عنصر الحب الإلهي في التصوف الإسلامي .

ومن أقوالها أيضاً التي تعبر عن هذه المرحلة التي تمثل البدايات الحقيقية للحب الإلهي :

حبيـــب ليـــس يعدُلـــــه حبيـــب ∴ وما لسواه في قلـــبي نصيـــب
حبيـــب غاب عن بصري وشخصي ∴ و لكن عـــن فؤادي لا يغيب

المرحلة الثالثة : مرحلة الحب الإلهي الخالص :

كانت رابعة قد بلغت مرحلة لم يصبح في فؤادها مكان لغير الله . وفي ذلك يُروى أن رابعة قد رأت رسول الله (ﷺ) في منامها ، فاعتذرت إليه قائلة : ((محبـــة الله شغلتني عن محبتك)) ، أو في رواية أخرى : ((حب الله شـــغلني عـــن حـــب المخلوقين)) .

ويُروى كذلك أنها قد دُهشت حين رأت رباح القيسي يُقبِّـــل حبيباً مـــن أهله ويضمه إليه ، فقالت : أتحبه ؟ قال : نعم ، قالت : ((ما كنت أحســـب أن في قلبك موضعاً فارغاً لمحبة غيره تبارك اسمه)) .

وهنا يمكن التأكيد على القول بأن رابعة في هذه المرحلة قد اجتازت تمامًـــا عواطف الأنوثة ومشاعرها .

ومما يؤكد ذلك ما رُوي من أن عبد الواحـــد بن زيد قد طلب خطبتـــها ، مع علو شأنه ، فهجرته أياماً حتى شفع له عندها إخوانه ، فلما دخل عليها قالـــت له: ((يا شهواني أطلب شهوانية مثلك ، أي شيء رأيت فيّ من آلة الشهوة)) .

ففي هذه الفترة ، لم تكن رابعة متعلقة إلا بالله . ومما يؤيد ذلك أنها سُئلت : كيف بلغتِ هذه المرتبة العالية في الحياة الروحية ؟ فأجابت : بقولي دائماً : ((اللهم إني أعوذ بك من كل ما يشغلني عنك ومن كل حائل يحول بيني وبينك)) .

ومن أقوالها التي تعبر عن حالة الحب الإلهي التي تحققت بها رابعة في هـــذه المرحلة :

فليتك تحلـــو والحياة مريـــرة ∴ وليتك ترضى والأنام غضاب
وليت الذي بيني وبينك عامـــر ∴ وبيني وبين العالمين خراب
إن صح منـــك الود فالكل هين ∴ وكل الذي فوق التراب تراب

ومن الملاحظ أن رابعة العدوية في هذه المرحلة التي شُغلت فيها بالحـــديث عن حبها الإلهي لم يرتقِ حبها من المعنى الحســـي إلى المعـــنى المعنـــوي أو الروحـــي فحسب، بل أصبحت محبتها لله طلباً لرضاه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته .

والذي يؤكد ذلك ما رُوي من أنها قد أتاها بعـــض الصـــالحين فســـألت أحدهم: أنت لماذا تعبد الله تعالى ؟ فأجاب : لأني أخاف النار . وقال آخر: أنا أعبده خوفاً من النار وطمعاً في الجنة . فقالت رابعة : ما أسوأ العبد الذي يعبد الله تعـــالى رجاء دخول الجنة أو مخافة النار ، فإذا لم يكن ثمة جنة ولا نار أفلا تعبد الله تعـــالى . فسألوها : لماذا تعبدين الله ؟ فأجابت : أعبده لذاته، أفلا يكفيني نعمة منه أن يأمرني بعبادته ، وأنشدت تقول :

أحبـــك حبيـــن حب الهـــوى ∴ وحباً لأنـــك أهـــلٌ لذاكـــا
فأما الذي هـــو حب الهـــوى ∴ فذكـــرٌ شُغلت به عن سواكا
وأما الـــذي أنت أهـــلٌ له ∴ فكشفك لي الحُجْبُ حتى أراكا
فما الحمد في ذا، ولا ذاك لي ∴ ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[٦]

---

(٦) هناك من يشك في صحة نسبة هذه الأبيات إلى رابعة العدوية ، لأنها ضـــعيفة الســـبك ، ذات طابع تعليمي . ولكننا نلاحظ أن هذا الشك ليس له ما يبرره ، خاصة وأن أحداً مـــن كُتّاب ومؤرخي التصوف القدماء لم يُثر هذا الشك .
انظر : دكتور كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشـــيع ، دار المعـــارف ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٠٠ .

يفسر أبو طالب المكي هذه الأبيات في كتابه ((قوت القلـــوب في معاملـــة المحبوب)) [٧] ، إذ أشار إلى أن معنى حب الهوى أني رأيتك فأحببتك لا عن طريـــق النعَم والإحسان فتختلف محبتي إذا تغيرت الأحوال لاختلاف ذلك عليَّ ، ولكـــن محبتي عن طريق العَيان فقربت منك واشتغلت بك لما تفرغت لك . أما الحب الثاني الذي هو أهلٌ له ، فيعني التعظيم والإجلال لوجهه تعالى .

ثم يشير البيت الرابع إلى أنها لا تستأهل شيئاً لحبها لله ، لأن حـــبي لـــك لا يوجب عليك جزاءً عليه ، بل مهما أحببته فإنه يلزمني خوف التقصير .

ومما يؤيد هذا الفهم لحقيقة موقف رابعة فيما يتعلق بحبها لله تعالى أنها كانت في دعائها تقول : ((اللهم إذا كنت أعبدك خوف النار فاحرقني بها ، أو طمعـــاً في الجنة فحرمها عليَّ ، وإذا كنت لا أعبدك إلا من أجلك فلا تحرمني مـــن مشـــاهدة وجهك)) .

وهكذا ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن رابعة العدوية كانت تتدرج في مقامـــات الصوفية على طريق الحب .

ففي مقام التوكل مثلاً ، رُوي أن رجلاً أتاها بأربعين دينـــاراً وقـــال لهـــا: تستعينين بها على بعض حوائجك ، فبكت ثم رفعت رأسها إلى الســـماء وقالـــت : ((هو يعلم أني أستحي أن أسأله الدنيا وهو يملكها ، فكيف أنا أريد أن آخذها ممن لا يملكها)) .

وفي مقام الرضـــا ، رُوي أنها قد سُئلت : متى يبلغ العبد مقـــام الرضـــا ؟ فقالت : ((إذا سرته المصيبة كما تسره النعمة)) .

(٧) انظر : أبو طالب المكي : قوت القلوب في معاملة المحبوب ، دار صادر ، بيروت بلا تاريخ ، ج٢ ص ٥٧ .

ولكن يبدو أن ما تحققت به رابعة من الحب الإلهي قد أوصلها إلى الاستغراق التام في المحبوب ، فلا ترى ولا تشعر بشيء سواه .

ومما يؤيد ذلك ما رُوي من أن بعض الصالحين قد تحدث في حضرتها عن الإخلاص ، فنُسب إلى الحسن البصري قوله : ليس بصادق في دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه . فقالت رابعة : هذا غرور . قال شقيق البلخي : ليس بصادق في دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه. قالت رابعة : هناك ما هو خير من هذا . قال مالك بن دينار : ليس بصادق في دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه . فصاحت رابعة : هناك أفضل من هذا . فقالوا لها : تكلمي أنت . فقالت : ليس بصادق في دعواه من لم ينسى الضرب في مشاهدة مولاه ، مثل نُسوة مصر اللاتي نسين آلام أيديهن لما رأين وجه يوسف ، كما ورد في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَـٰشَ لِلَّهِ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ [8] .

وهنا ينبغي أن يُطرح التساؤل التالي : هل بلغت رابعة ما بلغته في مقام المحبة الإلهية باجتهاد منها أم باجتباء من الله ؟

إنه من الملاحظ أنه يوجد في أقوالها وأحوالها ما يعبر عن الاتجاهين : فقد رُوي أنها سُئلت : هل عملتِ عملاً ترين أنه يُقبل منك ؟ قالت : إن كان فمخافتي أن يُرد عليَّ . وسُئلت : كيف بلغتِ هذه المرتبة العالية في الحياة الروحية ؟ فأجابت: بقولي دائماً : اللهم إني أعوذ بك من كل ما يشغلني عنك . وكان إذا طلب منها إنسان أن تدعو له ارتعدت وقالت: من أنا ، أطع ربك وادعه فإنه يجيب .

(٨) سورة يوسف ، آية ٣١ .

المضطر . ففي ذلك ما يشير إلى أنها قد وصلت إلى هذه المرتبة العالية في الحياة الروحية عن طريق الاجتهاد .

ولكن من ناحية أخرى يمكننا أن نشير إلى بعض أقوالها التي تؤيد القول بأنها قد وصلت إلى هذه المرتبة عن طريق الاجتباء الإلهي . فقد رُوي أن أحد زائريها سألها : لقد أكثرت من الذنوب فإني أريد أن أتوب ، فهل لو تبت يتوب عليَّ ؟ قالت : لا ، بل لو تاب عليك لتبت . فهي إذن تجعل التوبة اجتباء من الله .

المرحلة الرابعة : مرحلة الفناء في المحبوب :

وفي هذه المرحلة الأخيرة ، فإن رابعة قد بلغت مقام الفناء عن طريق الحب . حيث إنه من الملاحظ أنه قد صدرت عنها عبارات تنم عن شطحات .

فمن ذلك أنه قيل بأنها حجت فأشارت إلى الكعبة وقالت : هذا الصنم المعبود في الأرض ، إنه ما ولجهُ الله ولا خلا منه .

كذلك رُوي أنه في ذات يوم رأى جماعة من الفتيان رابعة وفي إحدى يديها نار وفي الأخرى ماء ، وكانت تعدو مسرعة . فسألوها : أيتها السيدة إلى أين أنتِ ذاهبة وماذا تبتغين ؟ فقالت : أنا ذاهبة إلى السماء حتى ألقي بالنار في الجنة وأصب الماء في الجحيم ، فلا تبقى الواحدة ولا الأخرى حتى ينظر العباد إلى الله دون رجاء أو خوف ، ألو لم تكن ثمة جنة ولا نار أفما كانوا يعبدون الحق أو يطيعونه ؟!

هذه خلاصة الأقوال التي قالتها رابعة العدوية . وأغلب الظن أنها كانت في آخر المقامات ، وهي وإن كان فيها ما فيها من شطحات إلا أننا لا ينبغي علينا أن نبالغ في تأويلها لكي نضع رابعة ضمن القائلين بالحج العقلي أو بإسقاط التكاليف أو ما إلى ذلك من الأمور التي تبعدها عن حظيرة التصوف السُني . فهي إذن مجرد

شطحات لا تعبر عن وجهة نظر معينة في الدين بقدر ما تعبر عن حالة من حـالات الوجد المعروفة في التصوف .

* * *

عمر بن الفارض :

هو عمر بن أبي الحسن ، يُعرف بابن الفارض ، لأن أباه كان يشغل منصب الفارض ، الذي يثبت فروض النساء على الرجال بين أيدي الحكام . حموي الأصل، مصري المولد والدار والوفاة .

درس الفقه والحديث ، وتردد مع أبيه على مجالس العلم والحكم ، وسـلك طريق الصوفية ، فساح بوادي المستضعفين بجبل المقطم ، وبأودية مكة، حيث قضى خمسة عشر عاماً، عاد بعدها إلى مصر، وتوفي بها ودفن بالقرافة بسفح المقطم ، تحت المسجد المعروف بالفارض.

وقد اشتُهر بأنه شاعر الحب الإلهي بين شعراء الصوفية العرب المسـلمين ، حتى لُقب بسلطان العاشقين .

له ديوان صوَّر فيه أشواقه وأذواقه في حب الذات الإلهية ومعرفة الحقيقـة العَلية .

وهو يستعمل الرمز والإشارة على طريقة الصـوفية حـين يعـبرون عـن مواجيدهم وحقائقهم .

وأهم قصائده ((التائية الكبرى)) ، ويصور فيها أطوار حياته الروحيـة في طريق المحبة الإلهية، وما خضع له من رياضات ومجاهدات ، وما انتـهى إليـه مـن فتوحات ومكاشفات .

وله كذلك ((الميمية أو الخمرية)) ، وفيها تغنى بالحب الإلهي الذي يعده الصوفية أصلاً في وجود الخلق .

وقد انتهى ابن الفارض في تصوفه إلى مذهب في وحدة الشهود ، قوامه الشعور بفناء المحب عن نفسه ، واتحاده بمحبوبته الحقيقية ، وهي الذات العَلية ، وفي هذا الشعور ينظر الإنسان إلى الموجودات المتكثرة بعين الوحدة، وإلى ما فيها من حُسن مقيد على أنه معار لها من الجمال الإلهي المطلق .

ولابن الفارض مذهب في الحقيقة المحمدية ، وفي توحيد الأديان . فهو يرى أن الحقيقة المحمدية هي المنبع الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية ، التي ظهرت في أفراد الإنسان الكامل من الأنبياء السابقين على محمد النبي المرسل ، ومن الأولياء المعاصرين له واللاحقين عليه ، وأن الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها ، لصدورها عن مصدر واحد ، ولابتغائها وجه إله واحد .

ومن الملاحظ أن وحدة ابن الفارض الشهودية ، وإن كانت تختلف عن وحدة ابن عربي الوجودية ، إلا أنهما متفقان في كثير من تفصيلات مذهبهما ، كما تصورها تائية ابن الفارض الكبرى ، وفتوحات ابن عربي المكية ، حتى إن ابن عربي لما سأل ابن الفارض أن يضع بنفسه شرحاً لتائيته الكبرى ، أجابه الأخير بقوله: ((كتابك الفتوحات المكية شرح لها)) .

وقد عني الشراح بشرح ديوان ابن الفارض شروحاً لغوية وصوفية ، كما عني المترجمون بنقله إلى لغات عدة [٩] .

* * *

(٩) للاستزادة انظر : دكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .

تغلل فكرة المحبة الإلهية في جوانب التصوف :

من الواضح أن المحبة الإلهية لها جانبان : فهي من جانب الله حال، وهي من جانب الإنسان مقام .

ومن المعلوم أن الصوفي يرتقي في المقامات : التوبة ، الصبر والشكر ، الرجاء والخوف ، الزهد ، التوكل والرضا . إلى أن يصل إلى مقام التوحيد والفناء .

ومن الملاحظ أن المحبة قد سرت في جميع جوانب التصوف ، فليس من صوفي إلا ويتحدث عن المحبة ، حتى من غلبت عليه جوانب أخرى ، فنجدها عند المهتمين بالجانب الأخلاقي وعند من أشاروا إلى المعرفة وعند طائفة الملامتية .

ففي الجانب الأخلاقي ، يأخذ الإنسان نفسه بالتصفية فيتخلى عن الصفات المذمومة ليتحلى بالصفات المحمودة ، ولا يقدر على الجانبين إلا بالمحبة حتى ينكشف عن عين قلبه حجاب الحس وينفتح له باب القدس فيرى ما لا عين رأت (ويسمع ما لا أذن سمعت) ، فيحب الله لأنه المنبع الأساسي لكل الوجود .

وقد عبَّر الغزالي عن أهمية فكرة المحبة وحللها مبيناً أسبابها ، وذلك على النحو الآتي :

(أولاً) : محبة الوجود : أي أن العبد يفضل الوجود على العدم ، ومن ثم، لابد أن يحب واهب الوجود وهو الله .

(ثانياً) : أن يحب العبد دوام الوجود : والله هو الذي يديم الوجود.

(ثالثاً) : أن يحب العبد من يحسن إليه : والله هو الذي يسبغ نعمه على عبيده ظاهره وباطنه .

(رابعاً) : أن يحب الإنسان ما هو جميل : والله مصدر كل جميل .

(خامساً) : أن يحب الإنسان من بينه وبينه صلة أو مناسبة : وليس من صلة كما هي بين العبد والرب ، إذ في العبد روح هي من أمر الله استحق بها الخلافة على الأرض .

ويذكر الغزالي أن هذه الأمور الخمس ، التي هي من أهم أسباب الحب وعوامل نشأته ، لا تجتمع إلا في الله تعالى . ومن ثم، فقد وجبت له المحبة [١٠] .

أما بالنسبة لجانب المعرفة وتغلغل فكرة المحبة فيها ، فنجد ذا النون المصري يقول : ((إلهي ما أصغي إلى صوت حيوان ، ولا حفيف شجر ، ولا خرير ماء ، ولا ترنم طائر ، ولا دوي ريح ، ولا قعقعة رعد ، إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك دالة على أنه ليس كمثلك شيء وأنك غالب لا تُغلب ، وعالم لا تجهل ، وحليم لا تسفه، وعدل لا تجور . إلهي فإني أعترف لك بما دل عليه صنعك ، وشهد له فعلك. فهب لي اللهم طلب رضاك برضاي ، ومسرة الوالد لولده بذكرك لمحبتي لك ، ووقار الطمأنينة وطلب العزيمة إليك ، لأن من لم يشبعه الولوع باسمك ، ولم يروه من ظمئه ورود غدران ذكرك ، ولم ينسه جميع العلوم رضاه عنك ، ولم يقطعه عن الأنس بغيرك مكانة منك ، كانت حياته ميتة ، وميتته حسرة ، وسروره غصة وأنسه وحشة . إلهي لا تترك بيني وبين أقصى مرادك حجاباً إلا هتكته ولا حاجزاً إلا رفعته، ولا وعراً إلا سهلته ، ولا باباً إلا فتحته ، حتى يقيم قلبي بين ضياء معرفتك وتذيقني طعم محبتك . فيا من أسأله إيناساً به وإيحاشاً من خلقه ، ويا من إليه التجائي في شدتي ورخائي ، ارحم غربتي ، وهب لي من المعرفة ما ازداد به يقيناً ولا تكلني لنفسي الأمارة بالسوء طرفة عين)) [١١] .

(١٠) انظر تفصيل ذلك في : إحياء علوم الدين ، ج٤ ص ٢٨٨ – ٢٩٢ .

(١١) انظر : أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٣٨ ، ج٩ ص ٣٤٢ – ٣٤٣ .

فمن الواضح أن المعرفة عند ذي النون ترتبط ارتباطاً واضحاً بالمحبة الإلهية ، حيث إن الصوفي عندما يفنى في محبوبه فإنه يكون مستعداً لقبول الفيوضات الإلهية التي هي بمثابة النور الذي يقذفه الله في قلب من يحبه .

* * *

وهكذا يتضح لنا كيف أن فكرة الحب الإلهي تمثل جانبًا مهماً من جوانب التصوف ، سواء أكان تصوفاً خالصاً أم كان تصوفاً فلسفياً .

جانب المعرفة في التصوف

إذا كان من الثابت أن معظم الصوفية قد تحدثوا عن المعرفة اللدنية أو الإلهامية ، باعتبار أنها النموذج الأساسي للمعرفة الإنسانية الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وباعتبار أنها من أهم ثمار المجاهدات الروحية ، فإنهم لم يغفلوا الإشارة إلى انتقاد المعرفة التي تأتي عن طريق الحس أو العقل .

ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما ذكره الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية = ١١١١ ميلادية) في أزمته الروحية التي سجلها في كتابه ((المنقذ من الضلال)) وكيف أنه كان يطلب العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً فلا يبقى معه ريب ولا يقارنه الغلط أو الوهم . فتبين له أن المعارف التي تصدر عن الحواس ليست يقينية ، وذلك بسبب خداع الحواس، فحاسة البصر مثلاً ترى الكوكب صغيراً ومعلوم أنه أكبر من الأرض. فالعقل يكذّب شواهد الحس . ولكن الغزالي لا يقف عند التشكك في المحسوسات ، ولكن شكه يشمل أيضاً المعقولات ، إذ إن المستدلين بالعقول يختلفون ، حيث إنه قد يكون وراء حاكم العقل حاكم آخر يكذّب أحكام العقل كما يكذّب العقل أحكام الحواس [١٢] .

ومن الثابت أن الغزالي ، في موقفه هذا الذي ينتقد فيه الحواس والعقل ، إنما كان يعبر عن موقف الصوفية . حيث إن المحسوسات والمعقولات عندهم ظنية ، وإنما يصدر العلم اليقيني بنور يقذفه الله في القلب فتنكشف المعارف .

---

(١٢) انظر : أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندي ؛ القاهرة بلا تاريخ ، ص ٢٧ — ٣٢ .

وهذا ما يعبر عنه الصوفية بمنهج الذوق ، ولا تكون هذه المعرفة الذوقية بالاستدلالات ، ولكن إذا خطا الصوفي أشواطاً في الطريق مجتازاً المقامات الأولى فإنه يصبح عارفاً ، إذ إنه حينما تضعف أحوال الحس تقوى أحوال الروح ، فيُلقَّن العلم تلقيناً .

وهذا العلم عند الصوفية هو الذي يُسمى بالعلم اللدني ، وهو العلم الذي ورد ذكره في القرآن الكريم منسوباً إلى صاحب موسى (= الخضر)، في قوله تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (١٣) .

وقد أشار الحديث النبوي الشريف إلى هذا النوع من العلم ، وذلك في قوله (ﷺ) : ((إذا رأيتم الرجل زاهداً في الدنيا صامتًا فادنوا منه فإنه يُلقَّى الحكمة))(١٤) .

وفي هذا المعنى يقول ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هجرية) ، وهو من أوائل الصوفية الذين تعرضوا للحديث عن المعرفة : ((من آنسه الله بقربه أعطاه العلم من غير تعب أو طلب)) (١٥) .

ويقرر معظم الصوفية أن الصوفي لا يصل إلى هذه الدرجة من العلم حتى يكون حبه لله أشد عنده من كل شيء سواه ، ثم أن يكون زاهداً عن الطعام

---

(١٣) سورة الكهف ، آية ٦٥ .

(١٤) رواه أبو يعلي في ((الترغيب والترهيب)) ، وفي ((الجامع الصغير)) ورد بلفظ : ((إذا رأيتم الرجل قد أعطي تزهداً في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه ، فإنه يلقىَ الحكمة)). رواه ابن ماجة وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) والبيهقي في((شعب الإيمان)).

(١٥) انظر : عبد الرؤوف المناوي : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، تحقيق دكتور عبد الحميد صالح حمدان ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ١٩٩٤ ، ج١ ص٤٠٦ .

والشراب . وفي ذلك المعنى يقول ذو النون المصري : ((لا تسكن الحكمة معدة مُلئت طعاماً)) (١٦) ، أي أنه قرر أن الحكمة لا تدخل قلب إنسان مُلئت معدته بالطعام .

فإذا ما استقر لدينا أن المعرفة لدى الصوفية إنما هي معرفة لدنية أو إلهامية أو ذوقية ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن المعرفة الذوقية لدى الصوفية إنما تكون عن إلهام كما تكون معرفة النبي عن وحي وهي تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل.

وقد عبَّر ابن خلدون عن هذه المعرفة التي تكون لدى الصوفية بقوله: ((ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس ، والاطّلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها . والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت الروح ، وغلب سلطانه وتجدد نشوه ، وأعان على ذلك الذكر ، فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتَزيُّد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً ، ويكشف حجاب الحس ، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الإلهي ، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة . وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم)) (١٧) .

---

(١٦) انظر : الكواكب الدرية ، ج١ ص ٤٠٤ .

(١٧) عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق وتقديم دكتور عليّ عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٩٩١ – ٩٩٢ .

غير أنه من الملاحظ أن الصوفية الأوائل ، وإن كانوا قد أشاروا إلى المعرفة اللدنية ، فإن ذلك لا يغني عندهم عن المعرفة الكسبية ، إذ إن علوم الدين كالتفسير والحديث والفقه إنما هي كلها علوم مكتسبة . وهنا لابد أن نتذكر ما سبقت الإشارة إليه من ضرورة الشريعة إلى جانب الحقيقة لدى الصوفية الأوائل ، أو من ضرورة العلم الكسبي إلى جانب العلم اللدني أو الوهبي لديهم .

وقد أكد هذا المعنى أحد متقدمي الصوفية ورؤسائهم ، وهو أبو القاسم الجنيد بن محمد شيخ الطائفة وسيدها (المتوفى سنة ٢٩٨ هجرية = ٩١٠ ميلادية): ((من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر)). ويقول أيضاً: ((مذهبنا هذا مقيد بالأصول : الكتاب والسنة ، فمن ادَّعى الوصول بغير هذا فهو مبتدع لا يُرجع إليه ولا يعوَّل في شيء عليه)) ، وحينما سمع الجنيد رجلاً متصوفاً يقول : ((إن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل)) ، أي أنه يباح للصوفية الواصلين إسقاط التكاليف ، فرد الجنيد غاضباً : ((إن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها)) [١٨] .

ومن أجل هذا ، فإننا نجد ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هجرية = ١٣٢٧ ميلادية) ، وهو خصم لدود للتصوف طبقاً لنزعته السلفية المعروفة ، يعتبر الجنيد سيد الطائفة ومن أحسنهم تعليماً وتأديباً وتقويماً .

خلاصة القول : إن الصوفية الأوائل لم يعتبروا الحقيقة تغني عن الشريعة أو التصوف يغني عن الفقه أو العلم الباطن يغني عن العلم الظاهر. فلم يستبعدوا العلم

---

(١٨) انظر : أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٣٤ .

الكسبي ، ولكن الأمر قد اختلف تماماً لدى الصوفية المتأخرين الذين أقروا بأن العلم اللدني أو الوهبي قد يُغني عن العلم الكسبي.

وتوضيحاً لهذه العبارة الأخيرة ، فإننا نستطيع أن نشير إلى ما يقوله جلال الدين الرومي [١٩] أكبر شعراء الفرس المتصوفة (المتوفى سنة ٦٧٢ هجرية = ١٢٧٣ ميلادية) في كتابه ((المثنوي)) :

إن الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الأبدان والأشباح ، أما الحواس الباطنة ، فإنها تستمد غذاءها وقوتها من النفوس والأرواح .

إن قوت الأولى الظلام الذي فُطرت عليه الأبدان أو الأجسام ، وقوت الثانية النور الذي فُطرت عليه الأرواح والقلوب .

إن من اعتمد على الحواس الظاهرة فقد حُجبت عنه كثير من الحقائق .

إن العقل الذي قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود ثمرته الأوهام والشكوك ووطنه عالم الظلمات .

وله أقوال أكثر من ذلك تطرفاً في استبعاد المعرفة العقلية أو المعرفة عن طريق الحواس أو المعرفة الكسبية بوجه عام ، فهو يقول مثلاً:

لما كنت قد فزت بمطلوبك أيها المليح ، صار طلب العلم الآن أمراً قبيحاً .

حيث الآن إنك بلغت سطوح السماء ، فبحثك عن السُلّم أمر غير مقبول .

---

(١٩) انظر : أبو الحسن الندوي : رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٤ ، ص ٣٣٦ – ٣٣٩ .

ويقول أيضاً :

لما كانت المرآة صافية مجلوة ، فمن الجهل القيام بصقلها .

إذا كان الشخص جالساً في حضرة السلطان ، فالبحث عن الرسالة والرسول من الغباء .

ولعل هذه الناحية من أهم الجوانب التي أخذت على التصوف في مرحلته المتأخرة حين استبعدوا العلم الكسبي واعتبروه حائلاً يحول من دون العلم اللدني . فأصبح التصوف مسؤولاً عن انتشار الجهل . وهذا ما يُعد ، إلى جانب الاعتقاد بالجبر ، من أهم مثالب التصوف التي أدت إلى تأخر العالم الإسلامي .

جانب الأخلاق في التصوف

إذا كان التصوف في جوهره يمثل دعوة إلى الترقي الـخُـلُقي ، حيث يدعو العديد من الصوفية إلى طرح الأخلاق المذمومة والتحلي بالأخلاق المحمودة ، فإننا سنقتصر هنا على الحديث عن نماذج من آراء صوفية الإسلام في هذا الصدد .

يُعد الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هجرية = ٨٥٧ ميلادية) أول من اهتم بالتركيز على جانب الأخلاق في التصوف ، وله في ذلك عدة مؤلفات أهمها كتابه ((الرعاية لحقوق الله عز وجل)) . يقول عنه الغزالي : إنه خير الأمة في علم المعاملة وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال . وقد تأثر به الغزالي كثيراً في كتابه ((إحياء علوم الدين)). وقد سُمي المحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه [٢٠] .

ولبيان حقيقة الموقف الأخلاقي لدى المحاسبي ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن الصوفية قد اهتموا بجانب الباطن في الأخلاق ، ذلك أن أعمال الجوارح ليست إلا تعبيراً عن خطرات القلوب ، وأنه إذا صفت السريرة فقد صلح العمل . والجوارح لا تتحرك إلا بخطرات القلوب . وفي الحديث المنسوب إلى الرسول (ﷺ) : ((لكل إمرئ جَوّاني وبرّاني : فمن أصلح جَوّانيه أصلح الله برّانيه، ومن أفسد جَوّانيه أفسد الله برّانيه))[٢١].

---

(٢٠) راجع ما كتبناه عن المحاسبي في الفصل الأول من كتابنا : فلسفة الموت عند الصوفية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

(٢١) وفي رواية أخرى : ((من أصلح جَوّانيته أصلح الله له برّانيته)) ، وهو من الأحاديث الموضوعة ، إذ لم يرد إلا عند الصوفية .

وقد سمى الصوفية ذلك الجانب من الدراسة النفسية اللازمة للأخلاق والقائمة على مراقبة السرائر ورعاية القلوب ، يسمونه علم فقه الباطن في مقابل علم فقه الظاهر المتعلق بالأحكام الشرعية .

فالتصوف هو فقه الباطن ، في نظر العديد من الصوفية ، من حيث هو معرفة بالأحكام المتعلقة بأفعال القلوب .

وفي هذا المجال ، فإن الصوفية يقدمون إجابة عن بعض التساؤلات مثل : ماذا يجب على الإنسان حين يشرع في الاستقامة وماذا يجب على المريد إن عقد العزم على سلوك الطريق ؟

والإجابة التي يقدمها الصوفية عن هذا التساؤل تتلخص في القول بأنها التوبة ، وهي أول منازل السالكين ومقامات المريدين ، حيث التخلية قبل التحلية : تخلية النفس من الشرور والآثام قبل تحليتها بالفضائل وصالح الأفعال . فيجب على المريد الندم على ما فات من المخالفات وترك الزلات في الحال .

وليس المقصود بالتوبة لفظاً يتردد على اللسان أو مجرد توبة الحواس أو الجوارح من الذنوب ، وإنما تنقية كاملة للقلب مما ران عليه مما اكتسبه الإنسان من الآثام لتكون توبة خالصة لا تبقي على صاحبها أثراً من المعصية سراً أو جهراً .

فالصوفية يقررون أن كل ما يطرأ على القلب من خطرات السوء يُعتبر نقصاً يجب تخلية القلب منه . وليست التوبة مجرد دفن الماضي ، وإنما لو كانت معاصي ارتُكبت أو اقترفت في حق العباد فليس بصادق في توبته من لم يُرض الخصوم ويرد الحقوق ويعوض عن المظالم لا ترده عن ذلك أنفة كاذبة أو خشية أن يضع قدره عند الناس . ولا تكون التوبة عن ذنب من دون ذنب أو عن الكبائر من

دون الصغائر : كالتاجر يعمل بالربا والكذب يمدح بضاعته من أجل الربح ، ثم يتوب عن الربا ولا يتوب عن الكذب . كذلك لا تكون التوبة باستعاضة شهوة بشهوة ، وإن كانت النفس البشرية إن حُرمت أبواباً من الشهوات طلبت شهوات أخرى لتستريح إليها عوضاً عما فُطمت عنه من لذات وشهوات .

وقد تعمق الحارث المحاسبي[٢] ، من بين أوائل الصوفية بصفة خاصة ، في كشف أغوار النفس حال التوبة . فالإنسان قد يركن إلى المعاصي متعللاً بأن الهداية من الله وأنه لو تاب الله عليه يتوب . ذلك التسويف من خدع النفس ، هل يأمن ألا يأتيه الموت بغتة من غير توبة فيبوء بإثمه (أي يتحمل وزر ذنبه) .

والواقع أن التوبة ليست أمراً يسيراً ، إنها ثقيلة على النفس ، ومن ثم فقد لزم لها اجتماع الهمة حتى يقطع التائب شواغل الجوارح عن كل شيء ويمنع خطرات القلوب عن كل ميل ، وعليه أن يستعين لاجتماع الهمة وقوة العزيمة بما هو عقاب وتوبيخ فيخاطب نفسه : كيف تطلب لذة عاجلة يعقبها ندم طويل . ولا يزال التائب مع نفسه في تحذير ووعيد حتى يهيج به الندم ويشيع في نفسه السخط على ما اقترف ، فيثقل ذلك على النفس فلا تنعم بلذتها ولا تستقر في متعتها بل تصحب اللذة حيرة وتعقب الشهوة حسرة ، فتنحل من النفس عقدة الإصرار ، ولا يزال التائب لنفسه محاسباً ولقلبه مراقباً ولسريرته كاشفاً حتى تكون إرادته صادقة وتوبته نصوحاً .

ولكن ، هل يحسن أن يذكر التائب ذنبه من أجل أن يستشعر الوجل أم أن ينساه ؟

(٢٢) الحارث بن أسد المحاسبي : الرعاية لحقوق الله ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت بلا تاريخ ، في مواضع متعددة .

يذهب السري السقطي إلى عدم النسيان .

ويذهب الجنيد إلى وجوب النسيان ، لأن التائب قد انتقل من حال الجفاء إلى الوفاء ، فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء .

ويرى الغزالي [٢٣] أن تذكر الذنب والتفجع على ارتكابه واجب ، لأن ذلك لازم في حق المبتدئ حتى تقوى إرادته وحتى يستخرج من ذكره الذنب الحزن والخوف والوازع عن الرجوع إلى مثله ، أما من انكشفت له أنوار المعرفة وأصبح من الصالحين فإن استغراقه في ذكر ربه لا يدع له متسعاً للالتفات إلى ما سبق من أحواله . على أنه يجب ألا يكون ذكر الذنب بالنسبة للمبتدئ محركاً للشهوة ، إذ المقصود هيجان الندم لا أن يحن المريد إلى لذته باستفادة ذكرى شهوته .

ولا يعني أن الإنسان إذا تاب أن النفس قد استسلمت للهزيمة ، بل لعلها لاجئة إلى بعض خدعها : لعلها تستعيد شهوتها فلا زال طبعها الخبيث قائماً ولا زالت الدنيا أمام التائب بزينتها وزخرفها ، فإن آنست النفس في الهمة فتوراً أو في العزم ضعفاً، دعت الإنسان إلى الاستجابة ولو مرة واحدة لأهوائه، وتحدثه نفسه ألا يشتط في حرب نفسه متعللة أن ذلك ليس قدحًا في عزيمتها ولا ردة إلى معاصيه ، وإنما مجرد استرواح وتجديد للهمة ، هذه خدعة النفس فتقوى بها على أمرها ، فلا تزال به إن استجاب لها حتى تغلبه على أمره وتعود به إلى سابق ذنبه . وإذا ما يأست النفس أن تسترد أهواءها طلبت أن تستعيض عنها بغيرها عوضاً عما فُطمت عنه ، ولكن على الإنسان أن يكشف لؤمها بدوام اليقظة . وإذا آنست من الإنسان حذراً من ذنب معين شُغلت بذنب آخر ، فيكون مؤدياً عملاً من أعمال البر، فتقطعه لشهوة معصية فيخرج بذلك من الطاعة إلى المعصية أو يخلط عملاً صالحاً

(٢٣) انظر : إحياء علوم الدين ، ج٤ ص ٢ وما بعدها .

بآخر سيئ. ولكن الإنسان المعني بنفسه المراقب لسريرته يميز بين الخطـرات أيهـا خاطر خير فينفذه وأيها خاطر سوء فيتجنبه .

إنه إن عَـلم الإنسان أصل الخطرات استطاع التمييز بين خطرة الخـير في جانب وبين تسويل النفس أو وسوسة الشيطان في جانب آخر . وعلى الإنسان أن يتثبت من خطرة الخير حتى لا تكون النفس داعية في الظاهر إلى طاعـة وهـي في حقيقتها معصية، أو إلى منافسة وهي في الحقيقة حقد أو حسد، أو إلى إخلاص وهو رياء .

إن محاسبة النفس ودوام مراقبة السر هو ما يكشف له عن التمييـز بـين الخطرات فلا يشتبه الأمر عليه .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لابد من الإقرار بأن مجاهدة الـنفس واجبـة ومراقبة السر لازمة ، وذلك حتى تسكن هواجس النفس فيُـلـقَّن القلب خطرات الخير .

أما من غلبت عليه محبة الدنيا وكان أكله من حرام ، فإنـه لـن يسـتطيع التمييز بين الوسوسة والإلهام .

وينبغي أن نستدرك هنا فنشير إلى أن كل حاجات النفس ليست هواجس ، فإن لها حقوقاً وحظوظاً : أما حقوقها، فما به قوامها وبغيره يكون تلفها.

ومن ثم، فإنه يجب التمييز بيـن متطلبات الحقوق ومتطلبات الحظوظ ، فإن كان مطلبها فيما هو حق لها أمضاه ، وإن كان للحظ نفاه . أما إن استجاب لخاطر الحظ، فذلك ذنب . ومن أسوأ المعاصي حظ النفس .

والصوفية يصبرون على مراقبة السرائر ، لا بتطهير القلوب مما ران عليها من آفات النفوس وظلمات الطبائع فحسب ، وإنما أيضاً لأن الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى .

وهكذا ، فإنه يمكن التأكيد على القول بأن الصوفية يعتبرون أن العمل يصير خيراً أو شراً بالنية . فالرجل يقاتل للدنيا أو يقاتل حمية (للثأر) أو يقاتل عصبية، وذلك محبط لجهاده إذ أعوَزه إخلاص العمل لله ، وما من طاعة عظمت إلا وقد حبطت إذا شابها الرياء .

ولذلك ، فإن أية خطرة من الخطرات تشوب العمل يُبتغى بها غير وجه الله تُخرج العمل من حد الفعل الأخلاقي . فالفضائل مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعف فضلها حين ينوي بها فاعلها وجه الله ، فإن نوى رياءً صارت معاصي، لأن ذلك من خفي الشهوة وباطن الهوى ، وذلك شرك خفي، لأنه أشرك في نيته لعمل الخير لغير وجه الله كابتغاء حسن السمعة لدى الناس .

وهذا يعني أن الفضائل تعظم أو تصغر قيمتها وفقاً للنية ، فرب عمل صغير تعظمه النية ورب عمل كبير تصغره النية . فلا عمل لمن لا نية له ولا أجر لمن لا حسبة له .

وإذا كانت الأعمال بالنيات ، بها تصلح وبها تفسد، بها تعظم وبها تصغر ، فإن النية بخطرات القلوب أشرف من العمل بحركات الجوارح . يقول تعالى : ﴿ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ ﴾[٢٤] . فقد أخبر سبحانه أن المقصود من إراقة دم القربان ليس الدم واللحم ، بل ميل القلب عن حب الدنيا

(٢٤) سورة الحج ، آية ٣٧ .

وبذلها ابتغاء وجه الله . فالنية هي انبعاث النفس وميلها إلى ما هو خير . ومن ثم، فإنه يجب أن تخلص النية وأن تصفو القلوب من شوائب الأقذار حتى لا تفسد الأعمال .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن النية في ذاتها ، بصرف النظر عن الفعل ، تُعد خيراً أو شراً . فإن من همّ بحسنة ولم يعملها كُتبت لـــه ، لأن هـــمّ القلب دليل ميله إلى الخير . ومن همّ بسيئة فهي سيئة ، فإن من همّ أن يقتل ثم مات قبلها، فإنه يُحشر على نيته ويُحاسَب على همته ، ومن استدان وهو لا ينوي قضـــاء الدين فهو سارق.

ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى أن تقييم العمل وفقاً للنية لدى الصوفية، كما عبّر عن رأيهم المحاسبي ، لا يعني أنه لا قيمة للعمل في ذاته . فالأفعال الـــتي هـــي معاصي لا تتغير عن موضعها بالنية ، إذ إن النية لا تؤثر في إخراج العمل عن كونـــه معصية أو عدواناً أو ظلماً ، فقد تسوِّل النفس للإنسان ذلك فيرتكـــن إلى فســـاد العمل أو عدم أداء الواجبات مبرراً ذلك بسلامة النية . وذلك من خـــدع الـــنفس وخفاء الشهوة . فالواجب عدم الاغترار والتفطن إلى الأسرار والتبصر بـــالأغوار . وقد يريد المرء أن يدع المعاصي ولكن النفس لا تسمو للتوبة، فيعتقد أن مجرد النية كافٍ ، وذلك من قصور الهمة وضعف الإرادة .

والصوفية يقررون ، طبقاً لما ذكره المحاسبي ، أن النية ليست ســـابقة علـــى العمل فحسب ولكنها تصاحبه . وقد يشرع الإنسان في العمل الصالح أو العبـــادة وبنية خالصة لله ، ثم يجد في نفسه العُجْب والزهو لحمد الناس لـــه علـــى صـــلاحه وتقواه ، فتقوى همته للعمل ، ولولا ذلك ما قويت . وذلك مما يفسد النية ويحـــبط العمل . ومن ثم، فقد وجب تجديد النية ليكون عمله دائماً خالصاً لوجه الله زاهـــداً في حمد الناس حتى يختم عمله بالإخلاص ، لأن العبرة في الأعمال بخواتيمها .

ويتضح من ذلك أن كل ما يشوب النية والإخلاص في العمل فهو ينقص من قدره ومن استحقاق الثواب عليه . إذ إنه إذا صنع الإنسان المعروف ليُحمد ويُمدح، فإنه يُقال له (يوم الحساب) : خذ أجرك ممن عملت له . والله أغنى الأغنياء عن الشريك ، فيحط من العمل القدر الذي يساويه لغير وجه الله ، ذلك أن خاطر الإخلاص وخاطر الرياء متضادان يتدافعان، فإن تساويا عاد العمل كأن لم يكن لا له ولا عليه .

ولذلك ، فإنه لابد من الإشارة إلى أن إخلاص النية من أجل صلاح العمل يقتضي تحليل بواعث السلوك . فإذا انفرد الباعث وتجرد، فلا يكون للإنسان في ذلك العمل من نية غير وجه الله ، فهذه نية خالصة لأنها خلصت من مشاركة باعث أخر ، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى : ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ [٢٥] ، أي لا يشرك في العمل الصالح غير وجه الله .

ويشير الصوفية إلى أنه إذا اجتمع باعثان لو انفرد كل منهما لنهض العمل : كأن يدع المُسكرات خشية الله وخشية الضرر الجسمي وكان يدعها لو انفرد أحدهما ، أو يقضى لقريبه الفقير حاجته لفقره وقرابته ولولا فقره لقضى حاجته ولولا قرابته لقضاها لفقره . وهذا ما يطلق عليه الغزالي [٢٦] ((مشاركة البواعث)).

وفكرة مشاركة البواعث تعني أن يستوي باعثان في أثرهما في إرادة العمل ولكن قد يغلب أحد الباعثين على الآخر ، فإن انفرد الأول قام بالعمل ، أما الثاني فلا يكون له تأثير . كأن يجد الإنسان في نفسه فتوراً في العبادة أو إحساناً إلى الغير

(٢٥) سورة الكهف ، آية ١١٠ .

(٢٦) انظر : إحياء علوم الدين ، ج٤ ص ٣٥٠ وما بعدها .

ولكن يسهل عليه ذلك لو كان أمام جمع ليمتدحوه ، أو كالغزاة يقصدون الجهـاد لوجه الله ويقصدون الغنيمة على سبيل التبعية، ولكن الجانب الثاني يحبط قليلاً من فضل جهادهم ، أما إن كانت الغنيمة هي الباعث المؤثر، فذلك محبط لجهادهم ولاستحقاقهم الثواب من الله .

وطبقاً لذلك ، فإنه يمكن القول ، توضيحاً لوجهة نظر الصوفية ، بأن النية إذن تكون خالصة إذا انفردت أو تجردت لوجه الله ، أما إن تطرق باعث ثانٍ، فإنه قد يحبط العمل لأنه يراد به غير وجه الله ، إذ إن نيته في ذلك إنما تكون من حظوظ النفس ، وذلك ما يورد عمله موارد الشبهات ، فليبيت في خطر لا يدري أي الأمرين أغلب على قصده . ومن ثم ، فقد وجب استبعاد البواعث جميعاً عدا وجه الله ، فإن الإنسان الصادق لا يطلب عوضاً في الدارين ولا حظاً من المُلكين ولا شيئاً من نعيم الدنيا والآخرة ، إذ لا يكون الإنسان في عمله خالصاً مخلصاً حتى تصفو نفسه من جميع العلائق ويستتر بعمله عن رضا الخلائق ، وهذا المعنى هو ما يعبر عنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (٢٧).

هذا هو الإطار العام للفكر الأخلاقي عند الصوفية المعتدلين ، وخاصة المحاسبي والغزالي . ويمكن الإشارة هنا إلى أن الذي يقارن بين هذا الموقف الأخلاقي لدى الصوفية وبين موقف النفعيين من فلاسفة الأخلاق الغربيين ونظرية الإرادة الصالحة لدى كانط ، فإنه يمكن أن يُلاحظ كيف اختلف أسلوب الصوفية في الأخلاق تماماً عن أسلوب فلاسفة الأخلاق . ويمكن بيان السبب في هذا الاختلاف على نحوٍ موجز بالقول بأن الصوفية قد ركزوا على جانب العمل في الأخلاق ، كما

---

(٢٧) سورة الإنسان ، آية ٩ .

أنهم قد انطلقوا من منطلقات دينية في آرائهم الأخلاقية ، بينما ركز الفلاسفة الغربيون على جانب النظر في الأخلاق ، كما أن آراءهم الأخلاقية لم تكن مرتبطة بالدين الإسلامي أو المسيحي كما هو معلوم بداهة .

ملامة النفس
لدى ملامتية نيسابور

الملامتية هم جماعة من الصوفية اشتُهروا بنيسابور في القرن الثالث الهجري ، وكان على رأسهم حمدون القصار (المتوفى سنة ٢٧١ هجرية = ٨٨٤ ميلادية) وأبو حفص الحداد (المتوفى سنة ٢٦٤ هجرية = ٨٧٧ ميلادية) وأبو عثمان الحيري (المتوفى سنة ٢٩٨ هجرية = ٩١٠ ميلادية). وقد اهتم بهذه الجماعة بعض الصوفية، وكان منهم بصفة خاصة محيي الدين بن عربي الذي تحدث عنهم في مواضع متعددة من ((الفتوحات المكية)) .

يتضح الجانب العملي في التصوف من جهة والجانب الباطني من جهة أخرى لدى فرقة من فرق الصوفية هي فرقة الملامتية . فلقد كان مسلكهم عملياً بحتاً . فلا نعرف عنهم إلا ما كتبه الغير عنهم لا ما كتبه واحد منهم .

وتتلخص آراء الملامتية [٢٨] في القول بأنهم قد ذهبوا في مجاهدة النفس ومحاسبتها إلى حد إذلالها واحتقارها . إذ يرى الملامتي أن النفس شر محض فيقاوم كل ما يصدر عنها من أفعال وما يخطر له من خطرات. إنه لا يستحسن شيئاً من أفعاله ، بل ينظر إلى كل أفعاله على أنها رياء ، ذلك أن علاج النفس في مخالفتها .

ولا يسعى الملامتي إلى إظهار الورع أو التقوى أو العبادة أمام الناس ، بل هو لا يكاد يتميز عن سائر الناس في شيء . ومما يؤيد ذلك ما رُوي عن أحد

(٢٨) انظر : دكتور أبو العلا عفيفي : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥ .

الملامتية أنه قال لبشر الحافي : لماذا تحب أن تُعرف بهذا الاسم بين الناس ؟ لو اشتريت نعلاً بفلسين لسقط عنك هذا الاسم ، فالرسول (ﷺ) يقول : كفى بالمرء شراً أن يشار إليه في أمر من الدنيا أو الآخرة .

فالملامتي لا يحب أن يخالف ظاهره ظاهر الناس في شيء على أنه لا يوافق باطنه باطنهم . لقد كرهوا أن يُعرفوا بين الناس بشيء من العبادات أو الأوراد أو اللباس . وقد رُوي أن أحد الملامتية قد سُئل عن الملامة فقال: ألا تظهر خيراً ولا تبطن شراً .

ويتميز مسلك الملامتية بطابعين : الطابع الأول هو ملامة النفس وسوء الظن بها ورؤية التقصير في كل الأعمال . والطابع الثاني هو السعي لأن يلومه الناس على ظاهر أفعاله .

أما سوء الظن بالنفس ولومها ، فقد رُوي أن أحدهم سُئل : لِمَ أذللتم أنفسكم وأظهرتم منها ما لامكم عليه الخلق ؟ قال : لأن النفس قد خُلقت مُهانة ﴿مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ ، فمن عرف أصلها فكيف يعزها . ومن ثم، فإن الملامتي يتهم نفسه في كل الأفعال ، فإن في دوام الاتهام دوام الحذر منها ، ومن حذر نفسه سهل عليه رد الشبهات وترك السيئات .

وقد سُئل بعض الملامتية عن مصدر ذلك الرأي من القرآن والحديث ، فقالوا : في القرآن الكريم : ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [٢٩]، فكيف تستحق المدح إذا كانت النفس قد وُصفت بهذا الوصف ، أما عن الحديث ، فقول الرسول (ﷺ):

(٢٩) سورة يوسف ، آية ٥٣ .

((أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك)) [٣٠] ، وكذلك : ((طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الآخرين)) [٣١] .

أما الطابع الثاني الذي يميز الملامتية عن غيرهم من الصوفية ، فهـو يتـرك طلب رضا الناس عن شيء من أفعاله ، بل يتعمد أن يُظهر للخلق ما ينفّرهم منه مع إخلاص سره لله ، فتراه يؤاكلك ويشاربك ويُمازحك ويشاريك ويبايعـك وقلبـه متعلق بالله .

وفي هذا الصدد ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الملامتي يسعى في علاقته بـالغير إلى أن يختار كل ما تكرهه نفسه ، فهو يسلم على من يعلم أنه سيرد عليه كراهة أو لن يرد عليه السلام ، ولا يهتم بالسلام على من يرد عليه طوعاً ، ويترك مجالسة من يأنس إليه ويمدحه ويختار مجالسة من يؤنبه ويلومه ، ويقبل على مـن يُعـرض عنـه ويُعرض عمن يقبل عليه، ويأكل ما يعافه ولا يأكل ما يشتهيه .

وهكذا ، فإن الملامتي في أحواله جميعاً كان يختار مخالفة النفس ويتـرك مـا للنفس فيه راحة ولها إليه سكون .

ومن مظاهر سعي الملامتي إلى أن يجلب عليه لوم الناس مع إخلاصه في السر أن أحدهم كان يتاجر في السوق ثم ينفق كل ما يكسبه على الفقراء سراً ، ثم يسأل الناس ليأكل ، فكان الناس يقولون : هذا التاجر الطماع الشره يعمل طول نهـاره ويكسب ثم بعد ذلك يسأل الناس ، فلما عرف الناس حقيقته أعطوه ، فكـان أن كف عن السؤال .

---

(٣٠) انظر الحاشية رقم ٩ في الفصل الخامس .

(٣١) حسنه ابن الديبع الشيباني في كتابه ((تمييز الطيب من الخبيث)) .

فمن الواضح أن الملامتي إنما كان يقصد بذلك ترك الرياء وكل ما يؤدي إلى أن يتسرب الغرور إلى نفسه ، فهو لا يريد أن يطَّلع الخلق على سره وإخلاصه الذي هو بينه وبين الله .

هذا هو مسلك الملامتية على وجه الإجمال ، ويتضح منه أن الصفات التي يجب ألا يتصف بها أكثر من الصفات التي ينبغي أن يكون عليها . ومن ثم ، فقد كانت تعاليم مشايخهم للمريدين ما هي إلا سلسلة من التحريمات ، فهو لا يتكلم في الإخلاص بقدر ما يتكلم في الرياء .

فمن الواضح أن مبادئ الملامتية ليست سوى مبادئ سلبية تدعو إلى إخفاء الحسنات وألا تأخذهم في الحق لومة لائم . ومما يؤيد ذلك ما رُوي من أن أحدهم قد سُئل : لماذا لا تنسبون إلى أنفسكم شيئاً من الفضل ؟ فقال : كيف يتحقق للنفس شيء وهي لا شيء . وهذا يعني أن الملامتي إنما كان ينظر إلى أعماله على أنها كلها رياء وإلى أحواله على أنها كلها دعاوي .

إلا أننا ينبغي أن نشير هنا إلى أن الملامتية المتأخرين قد تعمدوا المخالفة والظهور بين الناس بالمظاهر التي تشين ، مثل المباهاة بالمعاصي والفجور والتراخي في العبادات .

* * *

الخلفية الحضارية لحركة الملامتية :

أود أن أشير هنا إلى أن حديثنا عن علاقة الملامتية بالحضارة الإسلامية إنما هو مجرد رأي موجز، إذ إن هذه المسألة تحتاج إلى دراسة أعمق تتضمن المقارنة بين صلة حركة الملامتية بالحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (= العاشر

الميلادي) في مقابل حركات الرفض واللامنتمي واللامعقول بالنسبة للحضارة الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية .

وأياً ما كان الأمر ، فإننا نستطيع أن نشير هنا إلى أنه قد سبقت الإشارة إلى أن التصوف يمكن أن يُعتبر ثورة على الدنيا ، وأن ظهوره في المجتمع الإسلامي باعتباره ظاهرة فكرية واجتماعية إنما كان رد فعل لانحراف هذا المجتمع عن القيم الدينية الأصيلة . ففي مقابل حياة الترف والبذخ مال الصوفية إلى الزهد ، وفي مقابل التكالب على الأموال وعلى الغنى، فقد مجَّد الصوفية الفقر وجعلوه أحد مقاماتهم .

فلا غرو إذن أن نعتبر أن التصوف سمة ملازمة للمجتمع المتحضر، مع ما في هذه العبارة من تناقض ، حيث إن التصوف يقف معارضاً ومناهضاً لسبل التحضر ، باعتبار أنه يطلب الآخرة معرضاً عن الدنيا .

ومن الثابت أن الحضارة تحمل في طياتها مظاهر متنوعة ، ومن هذه المظاهر سعي الفرد إلى طلب رضا المجتمع أو ما يسميه الصوفية ((حمد المخلوقين)) ، فالفرد المتحضر ينفق في بذخ وإسراف لا من أجل أن ينعم بحياة الترف وإنما في مظاهر المجاملات يقصد بها إطراء الناس له ، مجاملات من أجل إرضاء الرؤساء والأصدقاء في الأفراح والأحزان وفي غيرها من المناسبات . ومن ثم، فإنه ليس غريباً في المجتمع المتحضر أن ينفق الفرد العادي في رضا وسخاء من أجل المجاملات ، وهي أعراض زائلة من وجهة نظر التصوف ، ولكنه يقتر أقصى التقتير على قريب له فقير ، وليس غريبًا كذلك في مجتمع متحضر أن يُعرض الفرد عن إحسان إلى محتاج بدراهم معدودة ثم يسخو من أجل أن يتزلف إلى رئيس .

فإذا ما سادت مثل هذه المظاهر المادية أو البرّانية في الحضارة ، فإنه لابد أن تظهر جوانب مقابلة ذات طابع روحي جَوّاني في هذه الحضارة .

ولذلك ، فإنه لا غرو إذن أن يقال بأن الملامتية قد نشأت في الحضارة الإسلامية باعتبارها رد فعل لمظهر من مظاهر المدنية وهو السعي لطلب رضا المجتمع أو ما أسموه حمد المخلوقين . وبقدر ما أسرف المجتمع المتحضر في مظاهر زائفة على حساب البر والخير بقدر ما أسرف الملامتية على أنفسهم في سعيهم إلى طلب لوم الناس إياهم . وبقدر اهتمام الإنسان المتحضر بالظاهر والمظاهر كان اهتمام الملامتي بالباطن والضمائر ، وفي مقابل طلب المجد أو الشهرة أو الصيت سعى الملامتي إلى إنكار الذات وكتمان السر وإيثار رضا الله .

ولكن ينبغي أن نستدرك هنا فنشير إلى أننا إذا كنا نسلّم بصحة هذا الرأي الذي يفسر ظهور فرقة الملامتية في البيئة الإسلامية ، فإننا نعتقد أنه لا يجدر بالمرء أن يشتط على نفسه كما اشتطت الملامتية ، ولكنه كذلك لا يجدر به التمسك بالمظاهر السائدة في المجتمع المتحضر .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه لابد من الإشارة إلى أن هناك خلاف بسيط بين الصوفية والملامتية ، فقد اهتم الملامتية بالنفس أكثر من اللازم، فلامهم الصوفية على ذلك ، لأنه كان أجدر بهم أن يهتموا ببارئ النفس ومنشئها وهو الله .

ومن ناحية أخرى ، فإذا كان الصوفية قد انتقدوا الملامتية في ذلك ، فإن الملامتية بدورهم قد انتقدوا الصوفية في أنهم تميزوا بالخرقة أو بزي معين ، وقد يؤيد ذلك ما أشرنا إليه أعلاه بصدد العبارة التي تشير إلى أن أحد الملامتية قد لام بشر الحافي على عدم لبسه النعلين .

الفصل التاسع

الانتقال من التصوف الخالص
إلى التصوف الفلسفي

تمهيد

إذا كنا قد أشرنا في موضع سابق إلى أن الفواصل بين المراحل المختلفة والمتعاقبة التي مر بها التصوف الإسلامي منذ نشأته في القرن الثاني الهجري وحتى العصر الحديث ليست فواصل دقيقة وقاطعة ، ولكنه من الملاحظ أن هناك تداخلاً بين هذه المراحل ، فإننا سنحاول هاهنا إلقاء الضوء على إحدى هذه المراحل ، وهي مرحلة الانتقال من التصوف الخالص إلى التصوف الفلسفي المستند إلى مؤثرات أجنبية .

ويمكن أن يمثل هذه المرحلة خير تمثيل كلٌ من أبو يزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلاج .

ولكن قبل الشروع في الحديث الموجز عن هاتين الشخصيتين البارزتين في تاريخ التصوف الإسلامي ، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى بعض الأمور التمهيدية التي تساعدنا على فهم هذه المرحلة .

فمن ناحية ، يمكن الإشارة إلى أنه كما كان هناك منحنى أو منعطف في انتقال التصوف من مرحلة الزهد الخالص إلى مرحلة التصوف، ويتمثل هذا المنعطف في فكرة الحب الإلهي ، كذلك نجد منعطفاً خطيراً في التصوف من أواخر القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) ، حيث يمتزج التصوف بتصورات فلسفية ، تصل هذه التصورات إلى ذروتها وتصبح مذهباً فلسفياً يتناول مباحث الفلسفة من الوجود إلى المعرفة إلى القيم لدى محيي الدين بن عربي وغيره من فلاسفة الصوفية المعروفين .

ومن ناحية أخرى ، فإنه لفهم هذا المنعطف لابد من إلقاء الضوء على حركة الترجمة وأثرها في الفكر الإسلامي ، لا لفهم تيار فلاسفة الإسلام فحسب ، بل الصوفية المتفلسفين كذلك . وإذا كان المصدر بالنسبة لفلاسفة الإسلام هو المصدر اليوناني ، فإنه بالنسبة للتصوف الفلسفي تتعدد المصادر : من الهندية إلى الفارسية إلى المسيحية وأخيراً اليونانية ، على النحو الذي أشرنا إليه في غير هذا الموضع .

ومن ناحية ثالثة ، وبالنسبة لتقييم التصوف ، فإن كثيراً من أفكار التصوف في المرحلة التي نحن بصدد الحديث عنها ، وهي مرحلة الانتقال من التصوف الخالص إلى التصوف الفلسفي ، قد لا يجد الكثيرون غضاضة في قبولها باعتبارها فكراً إسلامياً كما هو الحال بالنسبة للجانب الأخلاقي في التصوف أو حتى بالنسبة لملامة النفس ، أما بعد أن تسربت إلى الفكر الإسلامي تيارات أجنبية ، لا شك في أنها غريبة عن روح الإسلام ، فقد أصبح من المتعذر قبول هذه التيارات واعتبارها متسقة مع تعاليم الإسلام .

ومن ناحية رابعة وأخيرة ، فإنه يمكن الإشارة إلى أنه إذا كان الفارق واضحاً بين روح التصوف وروح الفلسفة ، كما اتضح ذلك في مرحلة التصوف الخالص وما سبقتها من مراحل ، فإنهما (أي التصوف والفلسفة) في هذا الطور الأخير ، وهو طور التصوف الفلسفي ، يتقاربان إلى حد الامتزاج ، وذلك حين يعالج الصوفية موضوعات فلسفية .

أبو يزيد البسطامي
وفكره الفنـــاء

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم (توفي عام ٢٦١ هجريـــة = ٨٧٤ ميلادية)، من بلدة بسطام القريبة من نيسابور (جنوب شرق بحر قزوين) . كان جده زرادشتياً . وهو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي . ويقال : إنه تعلم مـــن أبي عليّ السندي الذي علمه الطريقة الهندية في مراقبة النفس والتأمل الذي ينتـــهي إلى الاستغراق . ومعلوم أن السعادة في الديانة البوذية هي في القضاء علـــى إنّيـــة النفس إلى أن تصل إلى حالة النيرفانا من حيث إن توكيد النفس هو مصدر الشر .

على أن صاحب الرسالة القشيرية [1] يذكر درجات الفناء ، ومنها يتبين أن الفناء تدرج في مراحل التصوف الإسلامي ذاته ، وذلك على النحو التالي :

– المرحلة الأولى للفناء : هي فناء النفس عن مـــذموم الأفعـــال ، فيقـــال لصاحبها : فني عن شهواته ، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبـــه الحســـد والحقـــد والغضب والكـــبْر وغير ذلك من رعونات النفس فقد فني عن سوء الـــخُلُق وبقي بحسن الـــخُـــلُق .

– المرحلة الثانية من مراحل الفناء أن يصل التوكل بالصوفي إلى حال تجعله يرى حكم الله في كل فعل ، فلا يشهد من الأغيار أو الأسباب أثراً أو عيباً ، فيقال: إنه فني عن الخلق وبقي بالحق . على أنه مع ذلك لم يخرج عن حدود الشريعة، لأنـــه

(١) انظر : أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٦٠ – ٢٦٣ .

إن فني عن شهواته أو عن رؤية الخلق في أفعاله فلا زالت نفسه قائمة والخلق موجودين .

– المرحلة الثالثة من مراحل الفناء كما ذهب إليه أبو يزيد ، وهي لا تعني مجرد إزالة أخلاق النفس الذميمة فقط أو مجرد إبعاد كثرة العلل والفاعلين ، وإنما فناء إنّية النفس وذاتيتها وبقاء الذات الإلهية فقط .

ويُعتبر أبو يزيد البسطامي(٢) من أوائل الصوفية المسلمين الذين تحدثوا عن الفناء بهذا المعنى الأخير في شيء من التوسع .

فمن ذلك ما رُوي من أنه دق رجل على باب داره ، فسأله (=البسطامي): من تطلب ؟ قال : أطلب أبا يزيد ، فقال له : ويحك ، ليس في الدار غير الله .

ويقال : إن أبا يزيد قد رأى رب العزة في منامه ، فسأله : كيف الوصول إليك ؟ فقال الله : اترك نفسك وتعالى .

ومن أقواله : للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لأنه مُحيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره .

سُئل : متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة ؟ فقال : في الوقت الذي يفنى عن اطّلاع الخلق ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق .

وقد وصف كيف فني عن إنّيته وبقي بالله ، فقال : خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد ، لأن الكل واحد في عالم التوحيد .

(٢) اعتمدنا في الحديث عن البسطامي على : دكتور عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦ .

والجدير بالذكر أن الصوفي حين تصدر عنه مثل هذه الأقوال الصارخة، فإنه يُعبّر عن حاله بالشطح .

وتعريف الشطح ، كما يقول الجرجاني[٣] ، أنه عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر عن أهل المعرفة باضطرار واضطراب.

ويبدو أن الشطح لدى الصوفية إنما يتم نتيجة للوجد ، حيث يكون الصوفي في حال سكر فينعدم فيها شعوره ، وغالباً ما ينطق عن الذات الإلهية بصيغة المتكلم، وذلك كقول أبي يزيد : ((سبحاني ما أعظم شأني)).

ومن الجدير بالذكر أن بعض الصوفية ، كالسراج الطوسي [٤] ، قد دافعوا عن أبي يزيد في شطحاته فقالوا : إن ظاهر الشطح مستشنَع ، ولكنه في باطنه صحيح مستقيم .

ولكن لابد من الإشارة هنا إلى أن فريقاً آخر من الصوفية، وهم قلة، قد ذهب إلى أن الشطحات لا تدل على وصول الصوفي إلى درجة الكمال.

وعلى أية حال ، فإنه من الملاحظ أن الشطحات تصدر في حال السُكْر ، الأمر الذي يجعل صاحبها ينكرها في حال صحوه ويقظته .

ويبدو أن الأمر كان كذلك بالنسبة لأبي يزيد البسطامي ، إذ رُوي عنه أنه كان يقول : ((من لم ينظر إلى شاهدي (= حالي) ، بعين الاضطرار، وإلى أوقاتي بعين

(٣) انظر : السيد الشريف عليّ بن محمد الجرجاني : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ١١٢ .

(٤) انظر : أبو نصر السراج الطوسي : اللمع ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٤٥٩ .

الاعتذار ، وإلى أحوالي بعين الاستهزاء ، وإلى كلامي بعين الافتراء ، وإلى عبادتي بعين الاجتراء ، وإلى نفسي بعين الازدراء ، فقد أخطأ النظر إليّ)) .

* * *

وبعد ذلك ، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن للشطح ، باعتباره ظاهرة صوفية، عناصر ضرورية لابد أن تتضمنها هذه الظاهرة حتى تُسمى شطحاً ، وأهم هذه العناصر هي :

(أولاً) : إن الشطح ينطوي على شدة وجد . وذلك يتضح عندما نعلم أن الشطح من الناحية اللغوية إنما هو إذا تحرك الرجل فعبَّر بما يُستغرب سماعه منه .

(ثانياً) : إن الشطح يتضمن تجربة اتحاد بالذات الإلهية . ومن المعلوم أنه لا شوق أقوى من الشوق إلى الاتحاد بالله . والاتحاد عند الصوفية إنما هو شهود وجود واحد مطلق من حيث إن جميع الأشياء موجودة بذلك الواحد معدومة في ذاتها .

(ثالثاً) : يتضمن الشطح أن يكون الصوفي في حال سُكر صوفي . ويشترط الصوفية في الشطح أن يكون الصوفي غائباً عن الحس ، وذلك ما سلَّم لهم به خصوم الصوفية أنفسهم .

(رابعاً) : أنْ يسمع الصوفي في حال شطحه هاتفاً إلهياً يدعوه إلى الاتحاد ليستبدل دوره بدور هذا الصوفي ، وفي هذه الحالة يسمع الصوفي في نفسه محادثة لطيفة أو مناجاة بسره أو خطرة تخطر بالقلب، فينطق كأنه ينطق عن الحق أو الله .

(خامساً) : أن يكون الصوفي أثناء وجده وسُكْره في حال من عدم الشعور ، فينطبق وكأن الحق هو الذي ينطق بلسانه .

فالصوفي الذي تقع منه الشطحات إنما يكون كالسكران أو فاقد الـوعي . ومن ثم، فإنه تصدر عنه هذه العبارات المستغربة .

*   *   *

وعلى أية حال ، فإنه يجدر بنا قبل أن نترك هـذا المقـام أن نشـير إلى أن مفكري الإسلام قد اختلفوا بصدد الحكم على شطحات الصوفية على وجه العموم وعلى شطحات أبي يزيد البسطامي على وجه الخصوص .

ولسنا في حاجة هنا إلى تفصيل القول في نقض المدرسة السلفية لشـطحات الصوفية . ونكتفي بالإشارة هنا إلى أن خصوم الصوفية على وجه العموم قد هاجموا الشطحات . وها هو ذا ابن تيمية (أعظم ممثل للمدرسـة السـلفية) يقـول : ((كلمات السكران تطـوي ولا تروي ولا تؤدي)) [٥] .

ولم يقف الأمر عند إنكار خصوم التصوف للشطح ، وإنما أنكره أيضاً بعض الصوفية . ويمكن أن نشير هنا إلى ما ذكره أحد مشايخ الطرق الصوفية ، ونعني به عبد القادر الجيلاني (٤٧٠ – ٥٦١ هجريـة = ١٠٧٧ – ١١٦٥ ميلاديـة) ، الذي كان في الأصل من الحنابلة ثم التحق بطريق التصوف ، حيث يـذكر أنـه إذا كان الشطح في حال الصحو فهو من الشيطان ، وإذا كان في حال الغيبة فلا يقـام للشطح حكم[٦] .

---

(٥) انظر : تقي الدين بن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، لجنة التراث العربي ، القاهرة بلا تاريخ ، ج١ ص ١٦٨ .

(٦) انظر : عبد القادر الجيلاني : الفتح الرباني والفيض الرحماني ، القاهرة بـلا تـاريخ ، ص٩.

وفي الجانب المقابل ، فإننا نجد العديد من الصوفية يدافعون عن الشطح ويحسنون الظن بأبي يزيد . ومن أبرز الذين دافعوا عن البسطامي أبو القاسم الجنيد، الذي عُرف بأنه « شيخ الطائفة » . ومما يؤيد ذلك ما رُوي من أنه قيل لأبي القاسم الجنيد بن محمد : إن أبا يزيد يسرف في الكلام ، فقال : وما بلغكم من إسرافه في كلامه ؟ قالوا : سمعناه يقول : سبحاني سبحاني . فقال الجنيد : إن الرجل استُهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه لذهوله في الحق ، فلم يشهد إلا الحق تعالى فنطق به ، ألم تسمعوا إلى مجنون بني عامر لما سُئل عن اسم نفسه فقال : ليلى ، فنطق باسم محبوبته ليدل على اسمه، لأنه كان مستهلَك في حبها[7] .

* * *

وبغض النظر عن التوسع في بيان الحكم على شطحات الصوفية بصفة عامة وعلى شطحات أبي يزيد البسطامي بصفة خاصة ، فإنه يجدر بنا أن نورد هنا نماذج من شطحات أبي يزيد البسطامي التي جعلته موضعًا للنقد والنقض:

« رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي : يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك ، فقلت : زيِّني بوحدانيتك وألبسني إنّيتك ، وارفعني إلى أحديتك ، حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون أنت هناك ولا أكون أنا ذاك » .

« أشرفت على ميدان الليسية فمازلت أطير فيه عشر سنين ، حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع ، حتى ضعت في الضياع ضياعاً ».

ومن أشعاره التي تعبر عن شطحاته :

عجبت منك ومني ∴ يا منية المتمني

أديتني منك حتى ∴ ظننت أنك أني

---

(7) انظر : اللمع ، ص ٤٦٦ وما بعدها .

وغبت في الوجد حتى ∴ أفنيتني بـك عني

ومن أشعاره أيضاً :

أشـار سـري إليـك حتى ∴ فنيت عـني ودمت أنت
محوت اسمي ورسـم جسمي ∴ سألت عـني فقلتُ أنت
فأنت تسـلو خيـال عيني ∴ فحيثما درت كنت أنت

وهناك أقوال أخرى أخذت عليه مثل :

((طاعتك لي يارب أعظم من طاعتي لك)).

((الجنة هي الحجاب الأكبر ، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة ، وكل من سكن إلى الجنة فقد سكن إلى سواه ، فهو محجوب)) .

((ما النار ؟ لأستندن إليها غداً وأقول : اجعلني لأهلها فداءً ، أو لأبلعنها . ما الجنة ؟ لعبة صبيان)) .

* * *

ومع ذلك ، فإنه من الملاحظ أنه كان يصدر عن أبي يزيد وهو في حال الصحو أقوال تتمشى تماماً مع الشريعة . فمن أقواله في ذلك :

((عشرة أشياء فريضة على البدن : أداء الفرائض ، واجتناب المحارم ، والتواضع لله ، وكف الأذى عن الإخوان ، والنصيحة للبار والفاجر ، وطلب المغفرة ، وطلب مرضاة الله في كل أموره ، وترك الغضب والكِبْر والبغي والمجادلة، وأن يكون الإنسان وصي نفسه متهيئاً للموت)) .

أضف إلى ذلك ، أن أبا يزيد كان يعتذر عن شطحاته ، فحينما قيل له : يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ننكرها ، فقال : إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي ويأخذه كل فرد على حسب ما يعقله ثم ينسبه إليّ .

ثم إن صاحب الرسالة القشيرية [٨] قد تحدث عن أبي يزيد حديثاً يفيد أن الرجل كان ملتزماً بآداب الشريعة وأصولها . ومن ذلك مثلاً ما رواه من أن أبا يزيد قال لأحد أقاربه : قم بنا حتى ننظر إلى هذا الرجل الذي قد شهر نفسه بالولاية ، وكان رجلاً مقصوداً مشهوراً بالزهد ، فمضينا إليه ، فلما خرج من بيته ، ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة، فانصرف أبو يزيد ولم يسلّم ، وقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله (ﷺ) ، فكيف يكون مأموناً على ما يدَّعيه؟

---

(٨) انظر : الرسالة القشيرية ، ص ١٠٠ – ١٠٣ .

الحلاج ونظرية الحلول

لم يشغل صوفي اهتمام المفكرين من القدماء والمحدثين مثلما شغل الحسين بن منصور الحلاج[٩] (المقتول سنة ٣٠٩ هجرية = ٩٢١ ميلادية) ، ولم يختلف المؤرخون والصوفية حول شخصية بمثل ما اختلفوا حول الحلاج .

فلقد رده أكثر مشايخ عصره كالجنيد وعمرو بن عثمان المكي ، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف .

وقد وصفه ابن النديم (المتوفى سنة ٣٨٠ هجرية = ٩٩٠ ميلادية) بأنه كان رجلاً محتالاً مشعوذًا يتعاطى مذاهب الصوفية ويتحلى بألفاظهم ويدَّعي كل علم ، وأنه كان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء يتخذها وسيلة للسحر والشعوذة وادعاء الكرامات ليفتن بذلك العامة ، ومن ثم سُمي حلاج الأسرار ، وأنه كان جاهلاً مقداماً جسوراً على السلاطين مرتكباً العظائم يروم انقلاب الدول ، ويدَّعي عند أصحابه الألوهية ويقول بالحلول[١٠] .

---

(٩) من أهم الدراسات عن الحلاج :
- لويس ماسينيون : عذاب الحلاج (بالفرنسية) ، باريس ١٩٢٢ .
- لويس ماسينيون : دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ، ترجمة دكتور عبدالرحمن بدوي ضمن كتابه : شخصيات قلقة في الإسلام ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٦١ – ٩١ .
- دكتور عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة بلا تاريخ ، ص ٣٢٦ – ٤٠٥ .
- دكتور محمد جلال شرف : الحلاج الثائر الروحي في الإسلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٠ .

(١٠) انظر : أبو الفرج بن النديم : الفهرست ، تحقيق رضا المازندراني ، دار المسيرة ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ٢٤١ – ٢٤٢ .

وقد ذكر ابن الجوزي في تاريخه أن أبا يعقوب الأقطع زوّج ابنته للحلاج ظاناً أنه ولي حسن الطريقة ، ثم اكتشف أنه ساحر محتال خبيث كافر[11] .

وكذلك وصفه ابن كثير في تاريخه بأنه تحول إلى الاعوجاج والبدعة والضلالة[12] .

وفي الجانب الآخر ، حيث كان حُسن الظن بالحلاج ، نجد فقيهاً مثل أبي العباس بن سريج القاضي ، وهو أكبر فقهاء المالكية زمن الحلاج، ومع عداوة الفقهاء للصوفية ، يتحرج عن الإفتاء بقتله قائلاً : هذا رجل قد خفي عليّ حاله وما أقول فيه شيئاً . وقال للذين أفتوا بقتله : لعلهم نسوا قول الله تعالى : ﴿ وَقَالَ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ ﴾ [13] .

بل لما سُئل عن رأيه فيه صراحة ، قال : أما أنا، فأراه حافظاً للقرآن عالماً به، ماهراً في الفقه عالماً بالحديث والأخبار والسنن ، صائماً الدهر ، قائماً الليل ، يعظ ويبكي ويتكلم ، لا أفهمه فلا أحكم بكفره[14] .

وقال عنه أبو بكر الشبلي ، وكان معاصرًا له : أنا والحلاج في شيء واحد، فخلّصني جنوني وأهلكه عقله[15] . والشبلي يعني بذلك أن كل جناية الحلاج أنه لم يكتم شطحاته .

---

(١١) انظر : أبو الفرج بن الجوزي : المنتظم في أخبار الأمم ، القاهرة بلا تاريخ ، ج٦ ص ٣٤٤.

(١٢) انظر : ابن كثير : البداية والنهاية ، القاهرة ١٣٥١هـ ، ج١١ ص ١٣٢ – ١٤٤ .

(١٣) سورة غافر ، آية ٢٨ .

(١٤) انظر : عليّ بن أنجب الساعي : كتاب أخبار الحلاج ، تحقيق لويس ماسينيون وبول كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، ص١٠٦ – ١٠٧ .

(١٥) كان الشبلي متهماً بالجنون ، ويُروى أنه قد دخل البيمارستان عدة مرات .

وقد دافع عنه الصوفية المتأخرون ، فجعلوا منه الشهيد الذي لقي حتفه من أجل إباحته بسر ربه ، وينكرون كثيراً مما نُسب إليه من أقوال تتعارض مع الدين . فلم يثبت لدى أبي العباس المرسي ما يوجب قتله ، وما نُقل عنه يصح تأويله [١٦] .

هكذا اختلفت الألسن في أمره : فقال عنه قوم : إنه ساحر ، وآخرون : إنه مجنون ، بينما ذهب قوم إلى أنه عُرف بالكرامات وإجابة الدعاء .

وكذلك فقد كانت تسميته بالحلاج موضع خلاف . فقد قيل : إن أحد الحلاجين تركه في دكانه ليقضي أمراً له ، فلما رجع الرجل وجد أن قطن حانوته كله محلوجاً . وينسب خصومه الاسم إلى أنه كان يدَّعي الكشف عن الأسرار ، أسرار المريدين ، فسُمي حلاج الأسرار . ولكن يبدو أنه لا مبرر لهذا أو لذاك ، فقد كان أبوه حلاجاً .

وعلى أية حال ، فلقد وقّع أكبر صوفية عصره مع الفقهاء على وثيقة تكفيره وطلب قتله .

ومن ناحية أخرى ، فإنه من الملاحظ أن أتباعه ومؤيديه قد بالغوا في الارتفاع بشأنه حتى بعد وفاته . فقد رُوي أنه تصادف أن فاض نهر دجلة بعد أن قُتل وصُلب وأُحرق ورُمي رماده فيه ، فعدّها بعض الناس من كراماته . وكذلك فقد قال عنه قوم : إنه لم يُقتل ولم يُصلب ولكن شُبه لهم. وقالت طائفة بعد مصرعه بأكثر من قرن : إنه سيعود ، وهم ينتظرون عودته كأنه المسيح أو المهدي المنتظر .

---

(١٦) انظر : أخبار الحلاج ، ص ٨٢ – ٨٣ (الحاشية) .

ذلك هو الحسين بن منصور الحلاج المكنى بأبي مغيث ، وقيل : أبو عبد الله. كان جده مجوسياً من فارس ، نشأ بواسط ، ثم قدم بغداد وتتلمذ على كبار الصوفية كسهل بن عبد الله التستري ، وصحب الجنيد وأبي الحسين النوري وعمرو بن عثمان المكي .

وقد كان الحلاج كثير الأسفار . فقد ذهب إلى خراسان وبلاد ما وراء النهر وسجستان وفارس والأهواز والهند .

وقد شغل الناس في كل مكان أقام فيه : فسُمي في الهند بالمغيث ، وفي خراسان بالمميز ، وفي خوزستان بحلاج الأسرار .

* * *

الاتهامات التي وُجهت إلى الحلاج :

إذا كنا لسنا بصدد الحديث في هذا المقام عن قصة القبض على الحلاج ومحاكمته ، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أنه قد وُجهت إلى الحلاج أربعة اتهامات من أجلها حوكم وصُلب . وهذه الاتهامات هي :

(أولاً) : مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة والدولة .

(ثانياً) : اعتقاد طلابه في ألوهيته .

(ثالثاً) : قوله بالحلول ، ومن أقواله في ذلك : أنا الحق .

(رابعاً) : قوله بالحج بالهمة بديلاً عن الحج الشرعي .

ومن الغريب أن هذه التهمة الرابعة هي التي أُدين من أجلها ، لأنه وُجدت له كتابات بخطه في هذا الصدد لم يستطع أن يتنصل منها .

* * *

مقتلـــــه :

بغض النظر عن الحديث عن تفاصيل محاكمة الحلاج وصدور الحكم بقتله ، فإنه يمكن الإشارة بإيجاز إلى مقتله كما يلي(١٧) :

لما أُتِيَ بالحسين بن منصور ليُصلب ، رأى الخشبة والمسامير فضحك كـثيراً حتى دمعت عيناه ، ثم التفت إلى القوم ، فرأى الشبلي ، فقال له : يا أبا بكر هـل معك سجادتك ؟ فقال : بلى يا شيخ . قال : افرشـها لي . ففرشـها ، وصـلى ركعتين.

ويقول الشبلي : كنت قريباً منه . فقرأ في الركعة الأولى فاتحـة الكتـاب وقوله تعالـى : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ ﴾ (١٨) ، وقرأ في الركعة الثانية فاتحة الكتاب ثم قوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ (١٩). فلما انتهى من الصلاة قال أشياء لم أحفظها ، ولكني حفظت منها قوله : اللهم إنك المتجلي في كل جهـة المتخلي عن كل جهة ، بحق قيامك بحقي وبحق قيامي بحقك ، وقيامي بحقك يخـالف قيامك بحقي ، فإن قيامي بحقك ناسوتياً وقيامك بحقي لاهوتياً ، وكما أن ناسـوتيتي

---

(١٧) انظر على سبيل المثال :

- أخبار الحلاج ، في مواضع مختلفة .
- ابن زنجي : ذكر مقتل الحلاج ، تحقيق وتقديم محمود الهندي ، دار قبـاء للطباعـة والنشر ، القاهرة ١٩٩٧ .
- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، القاهرة ١٣٤٩هـ ، ج٨ ص ١١٢ وما بعدها .
- لويس ماسينيون : أربعة نصوص لم تُنشر تتعلق بالحلاج ، باريس ١٩١٤ .

(١٨) سورة البقرة ، آية ١٥٥ .

(١٩) سورة آل عمران ، آية ١٨٥ .

مستهلَكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها . وبحق قِدمك على حدثي ، وبحق حدثي تحت ملابس قِدمك ، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليَّ حيث غيبت أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك وحرّمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرك ، هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك فاغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتُليت بما ابتُليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد . ثم سكت وناجى سراً . فتقدم السياف فلطمه لطمة كسرت أنفه ، فصاح الشبلي ومزق ثيابه وغشي على بعض الحاضرين . وقد قال له الشبلي وهو مصلوب : ألم ننهك عن العالمين[٢٠] .

ومن الملاحظ أن الحلاج كان يبرر فعل من أدانوه ، إذ قال : إن بعض الناس يشهدون عليّ بالكفر وبعضهم يشهدون لي بالولاية ، والذين يشهدون عليّ بالكفر أحب إليّ وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية . فلما سأل إبراهيم بن فاتك : ولِمَ ذلك يا شيخ ؟ قال : إن الذين يشهدون لي بالولاية عن حسن ظنهم لي والذين يشهدون عليّ بالكفر تعصباً لدينهم ، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد .

كذلك كان يشير إلى يوم مقتله إذ يقول : كيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صُلبت وقُتلت وأحُرقت وذلك أسعد يوم من أيام عمْري جميعه . فضلاً عن إشارته : على دين الصليب يكون موتي ، فلما سُئل عن معنى ذلك ، قال : أن تُقتل هذه الملعونة وأشار إلى نفسه .

---

(٢٠) أخبار الحلاج ، ص ٧ – ٨ .

هذا ، وقد قُطعت يداه ورجلاه وخرت رأسه ، وأحُرقت جثته وألقي الرماد في نهر دجلة ، بعد أن ظلت رأسه منصوبة يومين ببغداد .

*　　　*　　　*

أهم آرائـه :

إذا كانت دراسة آراء الحلاج المختلفة دراسة تحليليـة عميقـة تحتـاج إلى تفصيلات لا يتسع لها هذا المقام ، فإننا نكتفي هنا بالإشـارة إلى أنـه إذا كانـت الأقوال التي صدرت عن البسطامي تعبر عن تجربة صوفية ذاتية أو حـال الصـوفي وهو في غيبوبة تامة عن حسه ، وذلك ما عُـبِّر عنه بالشطحات ، فإن هـذه الآراء لدى الحلاج تقترب من أن تصبح نظرية فلسفية في مبحث الوجود ، فلـم يصـبح الأمر مجرد شطح ينفرد به صاحبه ، وإنما أصبحت دعوى تعارض الدين ، ومـن ثم كان من العسير أن يجد الحلاج التسامح الديني الذي لقيه غـيره مـن أصـحاب الشطحات ، فلم يكن قوله : ((أنا الحق)) صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما هي عبارة لخص فيها نظرية كاملة في مبحث الوجود مصبوغة بصبغة صوفية .

نظرية الحلول :

وهذه النظرية تُعد من أهم النظريات التي اشتُهر بها الحلاج ، وهـي الـتي تُعرف بنظرية الـ ((هو هو)) أو بنظرية ((الإله الإنساني)) .

وقد استند الحلاج في تصوره لهذه النظرية إلى حديثين موضوعين يُـذكران لدى الصوفية كثيراً ، الأول : الحديث النبوي : ((خلق الله آدم على صـورته)) ، والثاني : الحديث القدسي : ((كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرَف فخلقت الخلـق فبي عرفوني)) .

وقد شرح الحلاج نظريته بقوله : تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وجرى له في حضرة أُحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف . وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه ، نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبة المنزّهة عن كل وصف وكل حد ، فكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتيّ ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو [(٢١)] .

وقد عبَّر الحلاج عن هذه الفكرة الأخيرة بقوله :

سبحان من أظهر ناسوته	∴	سرَّ سنا لاهوتِه الثاقبِ
ثم بدا في خلقه ظاهراً	∴	في صورة الآكلِ والشاربِ
حتى لقد عاينه خلقه	∴	كلحظةِ الحاجبِ بالحاجبِ[(٢٢)]

ويمكن الإشارة هنا إلى أنه إذا كان البيت الأول يشير إلى آدم ، فإن البيت الثاني حسب تفسير نيكلسون[(٢٣)] يشير إلى السيد المسيح ، ولكن ليس هناك ما يبرر قصرها على السيد المسيح إذ هي تنطبق عند الحلاج على الإنسان عامة ، وربما قصد بها الحلاج نفسه .

---

(٢١) انظر : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ٣٥٧ وما بعدها .
وانظر أيضاً : دكتور محمد عليّ أبو ريان : الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٤ ، ص ١٩٥ - ٢٠٤ .

(٢٢) الحسين بن منصور الحلاج : الديوان ، تحقيق دكتور كامل مصطفى الشيبي ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٧٤ ، ص ٢١ .

(٢٣) انظر : نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة دكتور أبو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٣٠ .

وعلى أية حال ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن النظرية ذات أصول مسيحية، إذ إنها تقوم على التصور المسيحي من حيث القول بالثنائية : اللاهوت والناسوت ، وقد أخذ الحلاج الاصطلاحين عن المسيحيين السريان.

وهناك أبيات أخرى للحلاج تدل على أن هذا الحلول إنما يعني به نفسه . فمن أبياته في ذلك :

مُزِجَتْ روحُك في روحي كما ∴ تُمزج الخمرةُ بالماء الزُلال
فإذا مسَّك شيء مَسَني. ∴ فإذا أنت أنا في كل حال[٢٤]

ومن أقواله أيضاً :

أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا ∴ نحن روحان حللنا بدنا
نحن، مُذْ كنا على عهد الهوى ∴ تُضْرب الأمثالُ للناس بنا
فإذا أبصرتني أبصرته ∴ وإذا أبصرته أبصرتنا
أيها السائل عن قصتنا ∴ لو ترانا لم تُفرِّق بيننا
روحه روحي وروحي روحه ∴ من رأى روحين حَلَّتْ بدنا

ومن أقواله كذلك :

عَجِبتُ منك ومِنّي ∴ يا مُنية المتمني
أدنيتني منك حتى ∴ ظننت أنك أني[٢٥]

دفاع عن إبليس :

دافع الحلاج عن إبليس مستنداً إلى مذهب الجبر ، فذهب إلى أن إبليس عصى الأمر الإلهي لمعرفته أن السجود لا يكون إلا لله وحده .

---

(٢٤) ديوان الحلاج ، ص ٥٠ .

(٢٥) ديوان الحلاج ، ص ٥٥ .

وفي هذا الصدد ، فقد ذكر حواراً غريباً بين الله وإبليس :

قال الله : أعذبك عذابًا أبدياً . فقال إبليس : أو لست تراني في تعذيبك إياي؟
فقال الله : بلى . فقال إبليس : فرؤيتك إياي تحملني على عدم رؤية العذاب.

وبالإضافة إلى ذلك ، فعندما عاتب موسى إبليس على عصيانه لله ، رد إبليس : كان ابتلاءً لا أمراً ، أي أن الله أراد أن يختبر حبي لذاته الإلهية، فلا اشرك في السجود له أحداً غيره .

وقد أجاب الحلاج عن إبليس بقوله :

جحودي فيك تقديسٌ ∴ وعقلي فيك تهويسٌ

فكأن الحلاج أراد أن يبرر العصيان بدعوى أن ذلك مُقدَّر أزلاً ، ولو اقتضت المشيئة الإلهية طاعته لأطاعه . فالشيطان في نظر الحلاج مؤمن موحد يجلب لنفسه العذاب حباً في الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها .

ويقارن الحلاج بين إبليس وبين النبي محمد (ﷺ). الأول وقد تعلق بالفكرة الخالصة عن الألوهية ، فلم يشأ إبليس أن يتحمل أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقَرة لآدم فامتنع عن السجود . أما محمد (ﷺ)، فقد نادى بتوحيد الله، ولكنه ترك الوحدة الإلهية مسوَّرة من كل الجهات بسور الشريعة ، ولكن كان عليه أن يتجاوز ذلك إلى الفناء التام في الله فيحترق فيه كما تحترق الفراشة . ثم يبشر الحلاج بيوم يتجاسر فيه الأولياء على الاقتحام بالعشق إلى الواحد الأوحد .

ولا يدافع الحلاج عن إبليس فحسب ، ولكنه يدافع عن فرعون كـــذلك. فقول فرعون : أنا ربكم الأعلى ، كلمة حق، لأنه عبَّر بذلك عن الحقيقة الإلهية التي ليس في الوجود سواها(٢٦) .

العبادات الدينية :

روى بعض خصوم الحلاج أنه قد وُجدت في كتبه تأويلات للعبادات. فمنها مثلاً أنه إذا صلى الإنسان في أول الليل ركعتين أغنته عن الصلاة طوال يومه ، وإذا صام ثلاثة أيام بلياليها أغناه ذلك عن صيام رمضان ، وإذا تصدق في يـــوم واحـــد بجميع ما كسب في يومه أغناه عن الزكاة ، ثم إذا أراد الإنسان الحـــج ولم يســـتطع أفرد في داره حجرة لا يدخلها أحد ثم يطوف حولها كالطواف بالبيت الحرام أيـــام الحج ثم يجمع ثلاثين يتيماً يطعمهم ويخدمهم ويكسيهم ويدفع لكـــل منـــهم ســـبعة دراهم ويقوم له ذلك مقام الحج بالهمة(٢٧) .

ولسنا في حاجة هنا إلى القول بأن مثل هذه التأويلات الباطنية التي نُســـبت إلى الحلاج ربما لم يقل بها الحلاج صراحة ، وإنما استنبطها خصومه من بعض أقواله ، خاصة وأننا لم نجد لها ذكراً في ديوانه أو في طواسينه .

* * *

(٢٦) انظر : الحسين بن منصور الحلاج : كتاب الطواسين ، تحقيق لويس ماسينيون ، باريس ١٩١٣ ، ص ٤٢ – ٥٥ .

(٢٧) انظر : المنتظم لابن الجوزي ، ج٦ ص ١٦٣ .
وانظر أيضاً : تاريخ بغداد ، ج٨ ص ١٣٨ .

تعقيـــــب :

إذا كنا قد أشرنا إلى اختلاف المسلمين في الحكم على الحلاج ، بين من يكفّره ومن يحسن الظن به ، فإننا نستطيع أن نقول ، في شيء من الاطمئنان ، بأن الحلاج قد سلك طريق التصوف وتدرج في مقاماته ، ولكنه قد عبَّر عن هذه المذاقات بتعبيرات ربما تكون مستوحاة من ثقافات غير إسلامية ، مما أدى إلى إساءة الظن به .

أضف إلى ذلك ، أننا قد لاحظنا أن ما يُروى عن الحلاج من أقوال قد تبعده عن حظيرة الشريعة إنما هي أقوال غير موثوق بصحة نسبتها إليه تماماً .

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإنه توجد للحلاج بعض العبارات التي توضح كيف أن الرجل كان ملتزماً بالشريعة إلى حد كبير ، فقد رُوي عن أبي إسحق إبراهيم بن عبد الكريم الحلواني أنه قال : خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس إليه ، ومن كثرة ما سمعت الناس يقعون فيه ويقولون : إنه زنديق ، توهمت في نفسي فاختبرته . فقلت له يوماً : يا شيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن . فقال : باطن الباطل أو باطن الحق ؟ فبقيت متفكراً . فقال : أما باطن الحق فظاهره الشريعة ، ومن يحقق في ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها ، وباطنها المعرفة بالله . وأما باطن الباطل، فباطنه أقبح من ظاهره ، وظاهره أشنع من باطنه ، فلا تشتغل به يا بني . أذكر لك شيئاً من تحقيقي في ظاهر الشريعة : ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة ، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده . وأنا الآن على ذلك . وما صليت صلاة الفرض فقط إلا وقد اغتسلت أولاً ثم توضأت

لها. وها أنا ابن سبعين وفي خمسين سنة صليت صلاة ألفي سنة، كل صلاة قضاء لما قبلها[٢٨].

وأياً ما كان الأمر ، فإنه يمكن الإشارة هنا إلى أنه من المحتمل أن يكون اتصال الحلاج بالتشيع على نحو ما هو الذي أدى به إلى اعتناق بعض الآراء المخالفة للعقيدة الإسلامية ، وذلك نظراً لاحتواء التشيع على العديد من الأفكار الدخيلة على الإسلام .

وعلى أي الأحوال ، فإننا قد حاولنا في هذه العجالة أن نقدم صورة عامة عن الاتجاه الصوفي لدى الحلاج ، ذلك الاتجاه الذي يُعتبر وسطاً بين التصوف الخالص والتصوف الفلسفي الذي سنجده عند أمثال ابن عربي . والحقيقة أن هناك آراءً كثيرة للحلاج تحتاج إلى دراسة ، مثل رأيه في الحقيقة المحمدية وفي وحدة الأديان وفي الجبر وفي الحب الإلهي ، وما إلى ذلك من الآراء التي تُعد تمهيداً لنظيراتها في التصوف الفلسفي . وأرجو أن يتيسر لنا دراستها في مناسبة أخرى .

(٢٨) أخبار الحلاج ، ص ١٩ – ٢٠ .

الفصل العاشر

التصوف السني

تمهيـــــد

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن التصوف في البيئة الإسلامية قد نشأ إسلامياً ، سواء من حيث استناده إلى معطيات الدين من قرآن وحديث، أو من حيث اعتباره رد فعل لبعض مظاهر الحضارة الإسلامية ، وإذا كان قد تبين عند الحديث عن التصوف الإسلامي الخالص أن بعض جوانبه تكاد أن تكون متفقة مع المعطيات الدينية ، وخاصة فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، وإذا كنا قد أشرنا عند الحديث عن مرحلة الانتقال من التصوف الخالص إلى التصوف الفلسفي إلى أن هناك من الصوفية من ينتقد البسطامي والحلاج في شطحاتهما ، وخاصة أبي القاسم الجنيد الذي كان يمتدحه بعض أعلام المدرسة السلفية ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أنه بعد الحلاج قد ظهر رد فعل في التصوف يحاول التعريض بالخرافات الصوفية والتركيز على جوانب التصوف التي تتفق مع الدين الإسلامي .

فمن الملاحظ أن آراء البسطامي والحلاج لم تسر إلى غايتها التي ستظهر في التصوف الفلسفي الذي سنتحدث عنه في موضع لاحق ، ويبدو أن الذي أعاق نمو مثل هذه الأفكار إنما هو انتشار المذهب الأشعري الذي ظهرت بينه وبين التصوف المعتدل أوجه التقاء متعددة لا محل لذكرها في هذا المقام[1] .

فمن الملاحظ أن العديد من أعلام التصوف الإسلامي الخالص كانوا أشاعرة في مجال أصول الدين ، مثل أبي بكر الكلاباذي (المتوفى سنة ٣٨٠ هجرية = ٩٩٠ ميلادية) ، وأبي القاسم القشيري (المتوفى سنة ٤٦٥ هجرية = ١٠٧٢ ميلادية) ،

(١) راجع هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الثالث من كتابنا : في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦ .

كما أن المذهب الأشعري ذاته ، بما فيه من دعوة إلى محدودية العقل الإنساني وتسليم بكرامات الأولياء في إطار إنكار العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول ، قد اتفق مع التصوف السني في جوانب عديدة .

وإذا كان أبو الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هجرية = ٩٣٥ ميلادية)، مؤسس المذهب الأشعري ، قد انتقد بعض آراء الصوفية المنحرفة ، مثل الاتحاد والحلول ورؤية الله في الدنيا ، فلا غرو إذن أن يقوم بعض الصوفية من ذوي الاتجاه السني بنقد مظاهر الغلو والتطرف في التصوف .

ومن المعروف أن القشيري لم يصنف رسالته المعروفة إلا لكي يؤسس للتصوف المعتدل الذي ينبغي أن يبتعد عن الانحرافات التي كان قد ظهر أمثالها لدى البسطامي والحلاج . والقشيري وإن كان صوفياً معروفاً له مكانته في تاريخ التصوف الإسلامي ، إلا أنه مع ذلك كان أشعري المذهب في مجال أصول الدين .

وما يقال عن القشيري ، يقال أيضاً عن الغزالي الذي كان يمثل بحق قمة اللقاء بين التصوف السني والمذهب الأشعري الذي يمثل عقيدة جمهور المسلمين من أهل السنة .

وهاك كلمة موجزة عن الغزالي ، ثم نعقبها بحديث موجز عن نقد أحد أعلام التصوف السني لمظاهر الانحراف في التصوف ، ونعني به أبا حفص السهروردي .

الغزالي والتصوف السني

إذا أردنا أن نتحدث عن الاتجاه السني في التصوف لدى أبي حامد محمد الغزالي (المولود سنة ٤٥٠ هجرية = ١٠٥٩ ميلادية، والمتوفى سنة ٥٠٥ هجرية = ١١١١ ميلادية) ، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه كان فقيهاً ومتكلماً وفيلسوفاً وصوفياً ومصلحاً دينياً واجتماعياً ، وصاحب رسالة روحية كان لها أثرها في الحياة الإسلامية .

ومن الثابت أنه قد وُلد بطوس من أعمال خراسان ، ودرس علم الفقه وعلم الكلام على إمام الحرمين ، وعلوم الفلاسفة وبخاصة الفارابي وابن سينا وعلوم الباطنية (ويُسمون بأهل التعليم لقولهم بضرورة معلم معصوم) . فلم يجد في هذه العلوم ما يشبع حاجة عقله إلى اليقين ، ولا ما يرضي رغبة قلبه في السعادة .

وقد اشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية ، وارتحل إلى بلاد كثيرة، منها دمشق وبيت المقدس والقاهرة والإسكندرية ومكة والمدينة .

وقد آثر في أخريات حياته علوم الصوفية ، فانقطع إلى العبادة وذكر الله ، وأخيراً انتهى إلى أن طريق الصوفية بما فيه من علم وعمل هو الموصِّل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية ، بعدما تبين أن العلوم الدينوية التي درسها لم تكن كافية.

وإذا كان من الملاحظ أن الغزالي له إسهامات متعددة في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي ، ما بين علم الكلام والفلسفة الخالصة والتصوف ، فإنه من الثابت أن الغزالي كان أشعري المذهب في كل هذه المجالات . فهو الذي حدد المذهب الأشعري ، وفي ضوء هذا المذهب قام بدراسة الفلسفة الخالصة والرد على

الفلاسفة ، كما قام في ضوءه أيضاً بدراسة التصوف وسلوك طريقه والرد على المنحرفين من الصوفية .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه يمكن الإشارة ، فيما يتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة ، إلى أن الغزالي قد استطاع أن يحذق علم الصوفية ، وأن يتحقق به عملاً، وأن يُدخِل كثيراً من تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السني ، وأن يجعل من التصوف طريقة في العبادة وطريقاً إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية .

وأهم ما يميز الفكر الصوفي لدى الغزالي أن المعرفة اليقينية عنده ليست معرفة العوام ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة ، ولكنها معرفة خواص الأولياء ، وهي التي تقع في قلوبهم بلا وساطة ، لأنها نور يقذفه الله في قلب العبد فإذا هو يعرف الحضرة الإلهية وصفاتها وأفعالها وحكمتها في خلق الدنيا والآخرة . والقلب الذي تحصل فيه هذه المعرفة تحصل له لذة وسعادة أعظم مما يحصل من معرفة أي شيء آخر من دون الله ، وتحصل هذه السعادة عندما يتعرى الإنسان من صفات النقص ويتحلى بصفات الكمال .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الغزالي قد تناول الفكرة الرئيسة لدى الأشاعرة بصدد شمول التأثير الإلهي في الكون بالدراسة والتحليل إلى أن انتهى إلى القول بأن الله هو الفاعل على الحقيقة لكل ما في الكون ، وذلك باعتبار نفي الفاعلية الحقة عن كل ما سوى الله . ولذلك أنكر الغزالي فاعلية الموجودات الطبيعية والإنسان على السواء ، باعتبار أن هذا الاعتقاد هو الإطار النظري لفكرة ((التوكل)) عند الصوفية .

هذا فضلاً عما أشرنا إليه في مواضع سابقة من هذا الكتـاب بصـدد آراء الغزالي في أهمية النية بالنسبة للأفعال الإنسانية ، وفي المحبة الإلهية.

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإنه من الملاحظ أن الغزالي قد انتقد القول بالحلول والاتحاد لدى بعض الصوفية ، باعتبار أنه يخالف العقيدة الإسلامية[٢] .

---

(٢) انظر على سبيل المثال :

- دكتور عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف الغزالي (إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي) ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ .
- دكتور محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .
- زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٠ .
- دكتور أحمد الشرباصي : الغزالي ، دار الجيل ، بيروت بلا تاريخ .
- دكتور محمد إبراهيم الفيومي : الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل ، مكتبـة الأنجلـو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ .

أبو حفص السهروردى
ونقد مظاهر الغلو في التصوف

هو شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله (٥٣٩ – ٦٣٢ هجرية = ١١٤٤ – ١٢٣٤ ميلادية). يرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق ، صوفي وفقيه شافعي .

وُلد بسهرورد في فارس ، ونشّأه عمه أبو النجيب عبد القاهر السهروردي[٣] ، فأخذ عنه وعن غيره من أعلام عصره التصوف والوعظ والحديث والفقه ودروس الأدب ، وكان له مجلس وعظ ، كما كانت له طريقة صوفية تُعرف باسم السهروردية نسبة إليه .

وقد تخرج عليه كثير من الصوفية ، وكان له مترلة كبرى بين المريدين وشيوخ الصوفية ، كما كان شيخاً للشيوخ ببغداد ، حيث انتهت إليه الرياسة في تربية المريدين السالكين لطريقة التصوف .

ولأبي حفص السهروردي مصنفات كثيرة ، منها : ((جذب القلوب إلى مواصلة المحبوب)) و ((عوارف المعارف)) ، وهو من أهم المؤلفات الصوفية ، وذلك لاشتماله على سيَر الصوفية وأصول سلوكهم وعلومهم وأعمالهم ووصف مقاماهم وأحوالهم[٤] .

---

(٣) انظر : تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق دكتور محمود محمد الطناحي ودكتور عبد الفتاح محمد الحلو ، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، القاهرة ١٩٩٢ ، ج٧ ص ١٧٤ – ١٧٥ .

(٤) انظر : طبقات الشافعية الكبرى ، ج٨ ص ٣٣٨ – ٣٣٩ .

وبغض النظر عن الحديث عن آراء أبي حفص السهروردي في مجال التصوف كما أوردها في كتابه ((عوارف المعارف)) وهو من أهم المتون في التصوف ، فإننا نود أن نشير إلى ذلك الفصل الذي عقده في هذا الكتاب بعنوان ((من انتمى إلى الصوفية وليس منهم)) [٥] ، حيث ينتقد السهروردي بعض مظاهر الانحراف في التصوف .

ونستطيع أن نشير إلى أهم انتقادات السهروردي للتصوف في شيء من الإيجاز على النحو التالي :

(أولاً) : ينتقد السهروردي الفرقة الصوفية التي كانت موجودة في عصره والتي تُسمى بالقلندرية ، لأنهم أقوام خرَّبوا العادات وأطرحوا التقيد بالآداب الاجتماعية ، ولا يبالون بآداب الشريعة .

وقد ميز السهروردي بين هذه الطائفة وبين الملامتية على أساس أن هؤلاء الملامتية يكتمون العبادات ، لكنهم يتمسكون بكل أبواب البر والخير.

وأبو حفص السهروردي يرى أن الصوفي الحق هو الذي ((يضع الأشياء مواضعها ، ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم ، ويستر ما ينبغي أن يُستر ، ويُظهر ما ينبغي أن يَظهر ، ويأتي بالأمور في موضعها بحضور عقل وصحة توحيد وكمال معرفة ورعاية صدق وإخلاص)) .

(ثانياً) : ويهاجم السهروردي الصوفية الذين يدَّعون ترك الحركات، أو بالأحرى إسقاط التكاليف ، ظناً منهم أن ذلك من باب البر والتقوى إلى الله .

(٥) انظر : أبوحفص عمر السهروردي : عوارف المعارف ، بهامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، نشر دكتور بدوي طبانه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة بلا تاريخ، ج٢ ص ٢ – ١٣ .

وقد أيد السهروردي رأيه هذا بما قاله الجنيد في هذا الصنف من الصوفية ، حيث أشار إلى ((إن هذا قول قومٍ تكلموا بإسقاط الأعمال . وهذه عندي عظيمة . والذي يسرق ويزني أحسن من الذي يقول هذا . وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله ، وإليه يرجعون فيها)) .

(ثالثاً) : لقد كان السهروردي ، شأنه شأن السراج والسلمي والقشيري والغزالي وغيرهم من الصوفية المتمسكين بمذهب أهل السنة ، يحمل على الذين ((يقولون بالحلول ، ويزعمون أن الله تعالى يحل فيهم ويحل في أجسام يصطفيها)) .

فمن الملاحظ أن السهروردي قد أوَّل قول الحلاج : ((أنا الحق)) وقول أبي يزيد : ((سبحاني)) بأنهما قالا ذلك ((على معنى الحكاية عن الله تعالى)) ، لا على أنه تعبير من المقال عن حال نفسه .

ويبدو من ذلك أن أبا حفص السهروردي كان حسن الظن بالصوفية الذين هاجمهم الكثيرون ، مثل البسطامي والحلاج اللذين أشرنا إلى اختلاف الناس فيهما ما بين مؤيد ومعارض .

وعلى أية حال ، فإنه يمكن القول ، بناءً على ما سبقت الإشارة إليه بصدد نقد السهروردي للصوفية ، بأن الرجل كان متابعاً للإطار العام للفكر الصوفي لدى الغزالي .

الفصل الحادي عشر
التصوف الفلسفي

تمهيـــد

لابد من الإشارة في هذا المقام إلى أن المقصود بالتصوف الفلسفي إنما هـــو ذلك التصوف الذي قام فيه أصحابه بمزج أذواقهم الصوفية بأنظـــارهم العقليـــة ، وذلك عندما تحدثوا عن مسائل ذات طابع فلسفي خالص مثل الوجـــود والمعرفـــة والقيم .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى رأي لأحد الباحثين مـــؤداه أنه لا يمكن اعتبار التصوف الفلسفي فلسفة ، حيث إنه قائم على الذوق ، كمـــا لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً ، لأنه يختلف عن التصوف الخالص في أنه مُعبَّر عنه بلغة الفلسفة ، وينحو إلى وضع مذاهب في الوجود أساساً ، فهو إذن بين بين [1] .

وإذا سلّمنا بأن التصوف الفلسفي إنما هو وسط بين الفلسفة والتصـــوف ، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى سبب ظهوره في الحضارة الإسلامية .

لقد سبقت الإشارة إلى أن البسطامي والحلاج وأضرابهما كـــانوا يمثلـــون مرحلة الانتقال من التصوف الخالص إلى التصوف الفلسفي . وبغض النظـــر عـــن الحديث عن إمكانية تأثر مثل هؤلاء الصوفية بمؤثرات أجنبية ، من هندية وفارســـية ومسيحية ويونانية ، فإننا نستطيع أن نشيـــر إلى أن ظهور مثل هؤلاء الصـــوفية لم يكن إلا بعد نفـــوذ الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي وما صاحب ذلـــك مـــن انفتاح على الثقافات الهندية والفارسية والمسيحية .

---

(١) انظر : دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافـــة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص٢٢٨ .

إلا أن الصوفية في هذه المرحلة الانتقالية من التصوف الخالص إلى التصوف الفلسفي لم يستطيعوا أن يكوّنوا مذاهب فلسفية متكاملة تستطيع البقاء لفترة طويلة .

على أننا ينبغي ألا نغفل عن الإشارة إلى أهمية ((رسائل إخوان الصفا)) في بلورة وتدعيم الاتجاه الغنوصي [٢] في الفكر الإسلامي . حيث إنه من الثابت أن هذه الرسائل قد أثّرت في العديد من الفلاسفة وخاصة من ذوي الاتجاه الإشراقي، كما أثّرت في العديد من فلاسفة الصوفية ، وذلك على النحو الذي لا محل لذكره في هذه العُجالة . فلا غرو إذن أن ينشأ التصوف الفلسفي في الحضارة الإسلامية باعتباره امتداداً للاتجاه العام لرسائل إخوان الصفا .

أضف إلى ذلك أنه بعد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ، فإن الفلسفة قد لجأت إلى الاستتار بعد السفور . وقد كان هذا الاستتار في مجالين مختلفين من مجالات الفكر الإسلامي وهما علم الكلام والتصوف . فإذا كانت الفلسفة قد استترت في التصوف ، فلا غرو إذن أن يظهر التصوف الفلسفي بعد الغزالي .

وينبغي ألا نترك هذا المقام من غير الإشارة إلى أن التصوف الفلسفي قد يُطلَق عليه ((الثيوصوفيا)) Theosophy ومعناها الحكمة الإلهية، وهي اتجاه معرفي يهدف إلى التوصل إلى معرفة الله والأمور الإلهية والروحانية عن طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي القائم على الحَدْس، أو عن طريق كلتا الوسيلتين معاً. وهذا اللون من المعرفة يضاهي ما يمكن تسميته بالتصوف النظري أو العقلي ، ويوجد بوضوح لدى متفلسفة الصوفية ومن ينحا منحاهم من الفلاسفة .

---

(٢) راجع الحاشية رقم ١٩ في الفصل الرابع .

وقد مثّل هذا اللون من ألوان التصوف ، الذي يُعرف بالتصوف الفلسفي ، بعض أعلام الفكر الإسلامي من أمثال محيي الدين بن عربي وشهاب الدين السهروردي المقتول وعبد الحق بن سبعين. وفيما يلي كلمة موجزة عن كل واحد منهم .

محيي الدين بن عربي
ومذهب وحدة الوجود

هو أبو بكر محمد بن عليّ الحاتمي ، المكنىّ بمحيي الدين والملقب بابن عربي . أحد متفلسفة الصوفية ، معروف بمذهبه في وحدة الوجود ، ويلقب بالشيخ الأكبر. وُلد بمُرسيَّة (سنة ٥٦٠ هجرية = ١١٦٥ ميلادية)، ودرس الفقه والحديث بأشبيلية، وارتحل إلى المشرق ، فدخل مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى والشام . أقام بدمشق وتوفي بها (سنة ٦٣٦ هجرية = ١٢٤٠ ميلادية) . كان في العبادات والمعاملات ظاهرياً ، وفي العقائد باطنياً .

ومن الثابت أن مصنفاته تبلغ المائتين ذكر منها البعض أكثر من مائة وخمسين مصنفاً ، وأهمها: ((الفتوحات المكية)) و ((فصوص الحكم)) . وفيها يعبر عن مذهبه الصوفي في وحدة الوجود ووحدة الأديان والحقيقة المحمدية ، تعبيراً يمتزج فيه النظر الفلسفي بالذوق الصوفي . وديوانه ((ترجمان الأشواق)) تصوير رمزي لأذواقه وأشواقه في الحب الإلهي .

ومن الثابت أنه قد أثار عليه الفقهاء بما أبداه من آراء ، فنسبوه إلى الزيغ والضلال ، واتهموه باستعمال الرمز ستراً لما ينافي الدين والخُلُق حبه ، فوضع لديوانه شرحاً سماه ((الذخائر والأعلاق شرح ترجمان الأشواق)) .

وقد اتُهم بأنه يشيع المذاهب المضلة في الاتحاد والحلول ووحدة الوجود . فلقد اتهمه جماعة منهم ابن تيمية وابن خلدون وابن حجر العسقلاني وإبراهيم البقاعي ، في حين برّأه آخرون منهم مجد الدين الفيروزأبادي وفخر الدين الرازي وجلال الدين السيوطي وصلاح الدين الصفدي .

أما الصوفية ، فقد أكبروه وعدّوه شيخهم الأكبر في العلم والعمل . وفي هذا الصدد ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن ابن عربي سأل الشاعر الصوفي المصري ابن الفارض أن يضع شرحاً لقصيدته التائية الكبرى ، فأجابه الأخير بقوله : ((كتابك الفتوحات المكية شرح لها)).

ويمكن الإشارة إلى أن الفكر الصوفي ذا الطابع الفلسفي لدى ابن عربي إنما يتميز بخاصيتين أساسيتين :

تتمثل الخاصية الأولى في تلك النزعة التلفيقية التي يتسم بها مذهب ابن عربي كما يبدو في مؤلفاته المتعددة ، حيث نراه يجمع بين الآراء والمذاهب المختلفة ، من جهة . ومن جهة أخرى ، فإنه من الملاحظ أنه مع قوله الصريح بوحدة الوجود، فإنه يشير في كثير من الأحيان إلى الاثنينية الوجودية ، كما سنشير إلى ذلك بعد قليل .

أما الخاصية الثانية ، فإنها تتمثل في استخدام ابن عربي للرمز في أحيان كثيرة. ومن المعروف أن الرمزية في التعبير تُعتبر أحد خصائص التصوف ، كما أشرنا إلى ذلك في غير هذا الموضع .

وعلى أية حال ، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن ابن عربي لم يكن مجرد فيلسوف صوفي ينادي بآراء معينة ، وإنما كان إلى جانب ذلك ممارساً للتصوف إلى الحد الذي استطاع معه أن يكوّن له طريقة في التصوف تُسمى بالطريقة ((الأكبرية)).

ويمكن الإشارة هنا إلى أن مذهب ابن عربي الثيوصوفي يتضمن عدة قضايا أساسية تتفرع عنها قضايا فرعية متعددة . ويمكن الإشارة إلى هذه القضايا الأساسية في إيجاز شديد كما يلي :

(أولاً) : وحدة الوجود : وَيتركز مذهب ابن عربي في وحدة الوجود في قوله : ((سبحان من خلق الأشياء وهو عينها)). فالوجود كله واحد ، ووجود المخلوقات عين وجود الخالق . ووجود الله هو الوجود الحقيقي ، بينما وجود العالم هو الوجود الوهمي .

أما الكثرة التي تبدو في الوجود الظاهر والتي بمقتضاها يتم التفرقة بين الخالق والمخلوق ، فإنها ترجع إلى أن الحس الظاهر والعقل القاصر لا يستطيعان إدراك الوحدة الحقيقية في الوجود .

(ثانياً) : الحقيقة المحمدية : ويسميها ابن عربي بالقطب تارة وبروح الخاتم تارة وبأسماء أخرى مثل : الحقيقة الكلية الأولى المتعينة تعيناً أول عن الذات الإلهية . وهذه الحقيقة هي الجامعة في ذاتها لحقائق الموجودات العلوية والسفلية ، والفياضة بالكمالات العلمية والعملية المتحققة في الأنبياء من لدن آدم حتى الرسول (ﷺ) والمتجلية بعده في أفراد الإنسان الكامل من أولياء الله الصالحين .

(ثالثاً) : وحدة الأديان : وإذا كانت الحقيقة المحمدية فياضة ومتجلية على هذا الوجه ، فقد وحَّد ابن عربي بين الأديان ، فعنده أن الدين كله لله ، وأن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور لا على أنها أعيان ، بل على أنها مجالٍ لحقيقة إلهية ذاتية واحدة ، هي حقيقة الإله الواحد المعبود الحق .

وإذا كانت هذه الآراء الأساسية في الفلسفة الصوفية لدى ابن عربي قد تفرع عنها آراء أخرى كثيرة يضيق المقام عن ذكرها [٣] ، فإننا نود أن نلقي بعض

---

(٣) انظر ما كتبناه عن ابن عربي وآرائه في الفلسفة الصوفية في :
- الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ ، ص٢٨١ وما بعدها . =

الضوء على رأي ابن عربي في وحدة الوجود ، باعتبار أن هذا الرأي هو المفتاح الوحيد لفهم آراء ابن عربي المختلفة .

* * *

مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي :

يرى كثير من الباحثين أن نظرية وحدة الوجود في الفكر الإسلامي لم يكن لها وجود قبل ابن عربي ، فهو واضع المذهب والمؤسس لدعائمه ومدرسته والمفصِّل لمعانيه ومراميه والمصوِّر له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده ، فقد قرر المذهب في صورته النهائية ، ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً .

ونظرية وحدة الوجود مؤداها أن الكائنات كلها والكون بكل ما فيه ومن فيه ليس إلا مظهراً من مظاهر التجليات للذات الإلهية المقدسة . ومن ثم، فهي مظهر لعلم الله وإرادته . ووجودها مستمد منه جل شأنه باعتباره واجب الوجود ، المستغني عن كل ما سواه ، فهو موجود أزلاً بنفسه ومن غير حاجة إلى موجود آخر وإلا امتدت السلسلة إلى مالا نهاية ، وعنه صدرت الكائنات الأخرى واستفادت الوجود والحياة ، فوجودها عَرَضي وبالتبع .

= - فلسفة الموت عند الصوفية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٣ ، ص١٤٧ وما بعدها .

- أزمة الرشدية العربية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٤ ، ص٣٥ وما بعدها وص ١٠٥ وما بعدها .
- في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦ ، ص ١٩ وما بعدها .

وعلى هذا الأساس ، فإنه يمكن القول بأنه ليس هناك إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، أما الكائنات الأخرى فلا تُسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز . وإذا كان الله هو الموجود الحق فكل ما عداه ظواهر وأوهام .

من هنا يمكن القول بأن هذا المذهب يقرر أمرين :

يتمثل الأمر الأول في القول بأن الله والعالم حقيقة واحدة ، وإن كان لها وجهان هما الحق والخلق .

أما الأمر الثاني ، فإنه يتمثل في القول بأن كل شيء يُرَد إلى الله ، فهو الموجود الحق ، ولا موجود سواه ، وكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه .

وقد عبر ابن عربي عن رأيه في وحدة الوجود في أقوال كثيرة وردت بمؤلفاته المختلفة .

فمن ذلك قوله في ((الفتوحات المكية)) : ((سبحان من خلق الأشياء وهو عينها)) [(٤)] . . .

ويقول في ((فصوص الحِكَم)) :

يا خالق الأشياء في نفسه ∴ أنت لما تخلقه جامع
تخلق مالا ينتهي كونه ∴ فيك فأنت الضيق الواسع [(٥)]

(٤) محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، طبعة بولاق ، القاهرة بلا تاريخ ، ج٢ ص٦٠٤ .
(٥) محيي الدين بن عربي : فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق دكتور أبو العلا عفيفي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ج١ ص٨٨ .

ففي مثل هذه الأقوال يقرر ابن عربي أن الحق والخلق حقيقة واحدة، فوجود الحق هو عين وجود الخلق .

وإذا كان الأمر كذلك ، فما الفرق إذن بين وجود الحق ووجود الخلق ؟

إننا نستطيع أن نقدم الإجابة عن هذا التساؤل من وجهة نظر ابن عربي ، وذلك بالإشارة إلى أن الشيخ الأكبر كان يفسر الفرق بينهما بأنه ((راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد ، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقاً من وجه وخلقاً من وجه آخر ، ولو نظر إليهما بعين واحدة ، ومن وجه واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة)) [٦] . وقد عبر ابن عربي عن هذا المعنى بقوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ∴ وليس خلقاً بذاك الوجه فاذّكروا
من يدرِ ما قلت لم تخذل بصيرته ∴ و ليس يدريه إلا من له بصر
جمّع وفرِّق فإن العين واحدة ∴ وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[٧]

وهكذا يرى ابن عربي ((أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات)) [٨] .

إن ابن عربي يريد أن يؤكد أن الوجود الإلهي يشير إلى الوجود الحق، بوصفه الوجود المتفرد الواحد والوحيد ، لأنه ليس هناك سوى الله في الوجود ، أما العالم بما فيه من كثرة ، وبما يموج فيه من ظواهر متغيرة متتابعة ، فإنما يشير إلى

(٦) دكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص١٤٩ – ١٥٠ .

(٧) فصوص الحكم ، ج١ ص٧٩ .

(٨) انظر : دكتور أبو العلا عفيفي : مقدمة فصوص الحكم ، ص٢٤ .

الوهم، أو قُل إنه مجرد ظل للحقيقة ، أو صورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة ؛ فالخلق إذن شبح .

ويوضح ابن عربي هذا المعنى بقوله : ((إن المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص وهو ظل الله))(٩) .

وكذلك في قوله : ((لكي يكون لشخص من الأشخاص ظل ، يلزم أن توجد ذات يقع منها الظل ، وذات أخرى أو ذوات يقع عليها الظل ، ونور يسبب الظل)) (١٠) .

معنى هذا أن الحق هو الذات أو الوجود الذي يمتد منه الظل ، وأعيان الممكنات هي الذوات التي يقع عليها الظل ، والنور هو اسم الله الذي تجلى به على الممكنات فأظهر الحد ما بين الحق والخلق .

وطبقاً لذلك ، فإن وجود الموجودات المتكثرة في هذا العالم إنما يكون بفعل الاسم الإلهي ((النور)) الذي يظهرها لنا .

* * *

كيف أوجد الله المخلوقات ؟

إذا أردنا أن نجيب عن هذا التساؤل في ضوء مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي ، فإننا نستطيع أن نشير في إيجاز إلى الأمور الآتية :

يتمثل الأمر الأول في القول بأن : الخلق في مذهب وحدة الوجود لا يكون من العدم ، وإنما يكون انتقالاً من وجود علمي أو ذهني إلى وجود عيني أو

(٩) ابن عربي : فصوص الحكم ، ج١ ص١٠١ .

(١٠) فصوص الحكم ، ج١ ص١٠٨ .

واقعي . فالقول بأن ((الله خالق)) إنما يعني في مذهب ابن عـــربي أن الله يُظهـــر أو يُخرج الأعيان الثابتة إلى الوجود المحسوس الخارجي ، وهذا لا يكون إلا لله وحده ، فليس في طاقة مخلوق أن تتعلق إرادته بإظهار الأعيان الثابتة (١١) .

أما الأمر الثاني ، فإنه يتمثل في القول بأن فعل الخلق لدى ابـــن عـــربي لا يستدعي اثنينية الخالق والمخلوق ، ومن هنا استبدل ابن عـــربي بلفـــظ ((خلـــق)) عبارات وتمثيلات حاول أن يشرح فيها تلك العلاقة بين وجهيّ الحقيقة الواحـــدة ، فنراه أحياناً يلجأ إلى النور والظلال ، وأحياناً أخرى إلى الصور والمرايا ، وأحيانـــاً ثالثة إلى الظاهر والمظاهر ، إلى غير ذلك من التصويرات التي توضح كيفيـــة نشـــأة الموجودات المتكثرة عن الموجود الواحد .

أما الأمر الثالث ، فإنه يتمثل في القول بأن الخلق بالمعنى الذي فهمـــه ابـــن عربي لم يحدث في زمن معين ، بل هو دائم مع الأنفاس ، فالحق لا يزال دائماً أبـــداً خالقاً والعالم لا يزال دائماً أبداً فانياً .

وطبقاً لذلك ، فإنه يمكن القول بأن ابن عربي قد حوَّر فكرة الخلق من العدم بالمعنى الديني حتى تتلاءم مع مذهبه في وحدة الوجود . وربما كانت هذه المسألة من أهم المسائل التي تمثل موضعاً للخلاف مع رجال الدين .

* * *

(١١) الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي هي بإيجاز معلومات الله أو الأفكار الموجودة فـــي العلم الإلهي عن العالم ، وهي أشبه بالمُثُـــل الأفلاطونية أو المعدومات عند المعتزلة أو الممكنات عند فلاسفة الإسلام . فوجود الموجودات في هذا العالم ليس سوى تحقق هـــذه الموجودات في الواقع .

الخلق المستمر :

إذا كان ابن عربي لم يسلّم بالقول بالخلق من العدم لأنه قد يعني توقف الفعل الإلهي عند عملية الخلق الأول ، فإنه من الملاحظ أنه كان لدى ابن عربي فكرة عن الخلق الجديد أو المستمر ، أو ما يعبر عنه بالتوسع أو الاتساع الإلهي، والتي اعتبرها دارسو ابن عربي من الكلمات الرئيسة في مذهبه ، وهي تعني عنده ((أن الله لا يكرر تجلياً)) [(١٢)] على شخص واحد مرتين ، ولا يشترك فيه بين شخصين للتوسع الإلهي ، وإنما الأمثال والأشباه توهم الرائي والسامع ، للتشابه الذي يعسر فصله إلا على أهل الكشف)) [(١٣)] .

فمن الواضح أن ابن عربي يرى أن الخلق في تغير دائم مستمر أو هو على الدوام في خلق جديد ، بمعنى أن التجلي الإلهي الدائم لم يزل ولا يزال ظاهراً في كل آن في صور الكائنات ، وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً ، فالمخلوقات في كل لحظة تفنى ، أي تذهب صورها لتظهر مثيلتها في اللحظة التالية ، ويجب ألا نقول بوجود انفصال زمني ، بل زمان ذهاب الصورة هو عين زمان وجودها

---

(١٢) التجلي في اصطلاح الصوفية ومنهم ابن عربي هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي فإن لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة .

انظر : السيد الشريف عليّ بن محمد بن عليّ الجرجاني : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص٤٤ ، ص٢٣٨ .

فالتجلي هنا إنما هو عملية معرفية ووجودية في الوقت نفسه ، فهو أشبه ما يكون بالفيض عند الفلاسفة .

(١٣) محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، تحقيق دكتور عثمان يحيى ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص١٧٢ .

الجديد، وهذا الخلق الجديد يلتبس على الغالبية فيظنون المثل الظاهر في اللحظة الثانية هو عين الأول ، ولا يخلص من هذا اللبس إلا أهل الكشف .

وقد عبر ابن عربي عن هذه الفكرة بقوله :

ولا أقول بتكرار الوجود ولا ∴ عود الوجود فما في الأمر تكرار
البحر مبحر على ما كان من قدم ∴ إن الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبنك أشكال مشكلة ∴ عمن تشكل فيها فهي أستار
وكن فطيناً بها في أي مظهره ∴ فإن ذا الأمر إخفاء وإظهار [١٤]

ويمكن القول بأن هذه الفكرة عن الخلق المستمر لدى ابن عربي يمكن أن تُعتبر نتيجة لمقدمات سلّم بها الرجل .

تتمثل المقدمة الأولى في القول بأنه إذا كان ابن عربي قد سلّم بأن لكل ظهور في العالم أصلاً إلهياً ، فإن القرآن الكريم قد أشار إلى الحق تعالى على أنه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [١٥] . الأمر الذي يستدعي التغير والتبدل والتحول المستمر في صور الكائنات .

أما المقدمة الثانية ، فإنها تتمثل في القول بأن التوسع الإلهي الذي تحدث عنه ابن عربي يقتضي ألا يتكرر تجلٍ أصلاً ، ففي كل لحظة تظهر تجليات جديدة .

أما المقدمة الثالثة ، فإنها تتمثل في القول بأن الله خالق على الدوام ، وهذا يستدعي دوام تحول صور الكائنات ، وإن كان هذا التحول يخفى على الحس .

---

(١٤) الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص١٧٢ .

(١٥) سورة الرحمن ، آية ٢٩ .

وهناك مقدمة رابعة مؤداها أن ابن عربي قد سلّم بأن الممكنات أو الأعيان الثابتة هي ثابتة لا تزال في العدم ما شمت رائحة الوجود ، ودوام ظهورها في الحس يقتضي دوام إيجادها في كل لحظة ، لأنها في ذاتها فانية معدومة دائماً .

وهناك مقدمة خامسة تتمثل في القول بأن ابن عربي قد سلّم بأن الممكنات لها الافتقار الذاتي ، فلو استمرت زمانين لاتصفت بالغنى عن الخالق ، وذلك ينافي التفرقة التي شدد عليها ابن عربي بين الصفات الذاتية للحق وللخلق ، فالخلق له دوام الافتقار إلى الإيجاد والظهور .

وأخيراً ، فإن المقدمة السادسة تتمثل في الفكرة الأساسية التي أشرنا إليها بصدد مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، وهي أن التفرقة بين الحق والخلق إنما هي تفرقة اعتبارية محضة ، فالوجود واحد وهو الحق الذي يتجلى في كل لحظة فيما لا يحصى عدده من الصور .

وإذا كان من الثابت ، طبقاً لهذه المقدمات ، أن عملية الخلق الجديد أو المتجدد إنما هي عملية أزلية ، فإن ذلك يؤدي إلى القول بأن ابن عربي يُعد من القائلين بقدم العالم ، وإن كان يقرر حدوثه في مواضع متعددة من كتابه ((الفتوحات المكية)) .

* * *

الوجود بين الوحدة والكثرة عند ابن عربي :

إذا كان من الشائع أن ابن عربي يُعتبر المؤسس الحقيقي لمذهب وحدة الوجود في الفكر الإسلامي ، فإننا نلاحظ أن هناك من الباحثين والدارسين من القدماء والمحدثين من حاول نفي القول بوحدة الوجود عن الشيخ الأكبر .

وإذا رجعنا إلى مؤلفات ابن عربي ، فإننا نجد بالفعل إشـــارات عديـــدة إلى القول بالاثنينية الوجودية .

فمن ذلك ، على سبيل المثال وليس الحصر ، تلك الأقوال لابن عربي نفسه التي يصرح فيها بالثنائية بين الرب والعبد ، بين الخالق والمخلوق، حيث يقـــول في كتابه الضخم ((الفتوحات المكية)) : ((أنت أنت وهو هو ، فإياك أن تقول كمـــا قال العاشق : ((أنا من أهوى ومن أهوى أنا))، فهل قدر هذا أن يـــرد (= يجعـــل) العين واحدة ، لا والله ما استطاع ، فإنه جهل والجهل لا يُتَعَقل حقًـــا . إيـــاك أن تقول: أنا هو وتغالط . لو صح ذلك لصار الحق خلقاً ، والخلق حقاً ، وما وثق أحد بعلم ، وصار المحال واجباً ، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً)) [١٦] .

فإذا كان الأمر كذلك ، فكيف نفسر إذن التناقض الواضح في أقوال ابـــن عربي بين القول بوحدة الوجود والقول بنفيها ؟

إذا أردنا أن نقدم إجابة عن هذا التساؤل ، فإنه يمكن تفسير هذا التنـــاقض في أقوال ابن عربي بالإشارة إلى الأسباب الآتية :

يتمثل السبب الأول في القول بأن ابن عربي قد اطّلع علـــى آراء متعـــددة ومتفاوتة تطرفاً واعتدالاً ، ومن الثابت أنه قد تأثر بها جملة في إطار نزعته التلفيقيـــة التي أشرنا إليها فيما سبق .

أما السبب الثاني ، فإنه يمكن أن يتمثل في القـــول بخوفـــه مـــن الـــتكفير والاضطهاد . ومن أجل ذلك ، كان ابن عربي غامضاً أحياناً ، كما كان يكثر مـــن الرمز في أحيان أخرى .

---

(١٦) الفتوحات المكية ، طبعة بولاق ، ج٢ ص٦٩٩ .

أما السبب الثالث ، فإنه يتمثل في القول بأن ابن عربي قد سلك في مسألة تصور الخلق وصدور العالم عن الله مسلكين : أولهما ديني ، والثاني فلسفي ، وقد خلط بينهما في مؤلفاته .

أما المسلك الديني ، فقد ذهب فيه ابن عربي مع باقي الصوفية المعتدلين إلى استقلال الحق سبحانه تماماً بالخلق والفعل والإيجاد ، كما آمن بمعنى الحدوث كما هو عند جمهور المتكلمين . وطبقاً لهذا المسلك ، فإننا نستطيع أن نفسر أقواله التي جاءت متناثرة في كتبه ، والتي نفى فيها القول بوحدة الوجود ، واعترف بالخلق والإيجاد والحدوث ، كما اعترف بالثنائية الواضحة بين الرب والعبد .

أما المسلك الثاني ، وهو المسلك الفلسفي، فقد اتجه فيه ابن عربي إلى تبني وجهة نظر الفلاسفة في مسألة الوجود ، حيث تمسك بالمبدأ القائل: ((يستحيل أن يصدر حادث عن قديم حدوثاً بلا وساطة)) ، وتأثر بالفلاسفة الإغريق وأفلوطين بصفة خاصة وبما جاء في العقائد الهندية القديمة ، ومزج الدين بالفلسفة مزجاً مشوشاً لا قيمة له في نظر العقل فضلاً عن الدين ، معرضاً عن كل ما قاله في المسلك الأول من التزام برأي الدين الذي يثبت انفراد الحق بالخلق والتصريف من دون أي ند من الغير والسوى .

ويمكن الإشارة إلى سبب رابع لهذا التناقض أو لهذه الازدواجية في أقوال ابن عربي يتمثل في القول بأنه لا ينبغي أن يُنظر إلى موقف ابن عربي من القول بالاثنينية الوجودية مع أنه من أصحاب مذهب وحدة الوجود على أنه يمثل ازدواجية في فكره ، وإنما ينبغي أن يُنظر إليه باعتبار أنه يمثل رأي ابن عربي في بعض مسائل التصوف العملي التي لا يختلف فيها عن الإطار العام للفكر الصوفي في هذا الجانب فقط من دون الجانب النظري أو الفلسفي الذي يحاول ابن عربي إخفاءه

وعدم التصريح به في كثير من الأحيان ، وخاصة في كتابه ((الفتوحـــات المكيـــة)) الذي تحدث فيه من دون غيره من مؤلفاته عن الاثنينية الوجودية ، أن يكون الرجل قد أراد لكتابه هذا أن يكون من الكتب غير المضنون بها على غير أهلها . لــذلك، فإنه قد حاول فيه إخفاء هذه العقيدة التي لا يستسيغها إلا من كانـــت لـــه أقـــدام راسخة في طريق التصوف .

السهروردي والمذهب الإشراقي

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أمرك الملقب بشهاب الدين السهروردي (وُلد ما بين سنتي ٥٤٥ - ٥٤٩ هجرية = ١١٥٠ - ١١٥٥ ميلادية ، وتوفي ما بين سنتي ٥٨٦ - ٥٨٨ هجرية = ١١٩٠ - ١١٩٢ ميلادية) ، حكيم إشراقي جمع بين أنظار الفلسفة العقلية وأذواق التصوف القلبية . وُلد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم ، وتتلمذ في مراغة على الإمام مجد الدين الجيلي ، وقد درس في مطلع شبابه الحكمة وأصول الفقه . عاش في أصفهان وبغداد وحلب ، وله مع فقهاء حلب مناظرات أثارهم ، وجعلتهم يحنقون عليه لدى صلاح الدين الأيوبي ، الذي أمر ابنه الظاهر سلطان حلب بقتل السهروردي ، ولذلك لُقب بالشيخ المقتول ، وبذلك مُيِّز عن أبي حفص عمر السهروردي .

وقد حذق السهروردي المقتول حكمة الفرس ، وفلسفة اليونان ، وسلك طريق الصوفية في العلم والعمل ، فأخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة. وانتهى إلى تأسيس حكمته الإشراقية التي يسميها ((علم الأنوار)) ، ويقول عنه : إنه لم يحصل له أولاً بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر هو الذوق ، ثم طلب الحجة عليه حتى لو قطع النظر عن الحجة ما كان يشككه فيه مشكك .

وتدل مصنفاته الكثيرة على حكمته الإشراقية الرائعة ، وهي مزاج من الحكمة الفلسفية والحكمة الذوقية . ومن هذه المصنفات : ((التلويحات)) و((المشارع والمطارحات)) و ((هياكل النور)) . وأول وأهم مصنفاته على منهجه ومذهبه كتاب ((حكمة الإشراق)) ، حيث يعرض في قسمه الأول للمنطق ، وفي الثاني يعرض للأنوار الإلهية ، فيبين النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ، ومراتب الوجود ، وكيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة ، وأقسام البرازخ ، والمعاد ، والنبوات والمنامات .

ومن الثابت أن السهروردي في حكمته الإشراقية يصطنع لغة رمزية تستمد ألفاظها من الحكمة الفارسية القديمة في مقابلتها بين النور والظلمة .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه من الملاحظ أن السهروردي قد وافق على آراء لأرسطو ولغيره من المشائين اليونانيين والعرب ، ولكنه نقد المنطق الأرسطي ، وبين عجزه عن أن يضيف إلى معارفنا علماً جديداً .

ثم إنه من الواضح أن الاتجاهين الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث قد كان لهما أثرهما الواضح في آراء السهروردي على المستويين المذهبي والمنهجي .

ويدور مذهب السهروردي على محور واحد هو ((النور)) ، وهو على مراتب ، هي في حقيقتها مراتب الوجود العلوية والسفلية التي تحدث عنها الفارابي وابن سينا وإن كان السهروردي قد مزجها بفكرته عن النور. ويقرر السهروردي أن أنور هذه الموجودات على الإطلاق هو نور الأنوار الذي يحيط بجميع الأنوار الأخرى لشدة ظهوره وكمال إشراقه ، والذي يجب وجوده بذاته ، ويجب به وجود غيره ، وهو الحق سبحانه الذي يسميه الفلاسفة ((واجب الوجود بذاته)) الذي ظهرت عنه الموجودات في ترتيب تنازلي على سبيل الفيض والانبثاق (١٧) .

* * *

(١٧) عن السهروردي الإشراقي وأهم آرائه الفلسفية والصوفية ، انظر :
- دكتور محمد عليّ أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب ، بيروت ١٩٦٩ .
- سامي الكيالي : السهروردي ، سلسلة نوابغ الفكر العربي (رقم ١٣) ، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦ .
- دكتور محمود محمد عليّ : المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩ .
- دكتور إبراهيم مدكور وآخرون : الكتاب التذكاري شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .

الفلسفة الإشراقية :

يمكن القول بأن الفلسفة الإشراقية هي إحدى صور التصوف النظـري أو الفلسفي .

والإطار العام لهذا المذهب يتمثل في القول بأن الموجودات الروحانية إنما هي موجودات نورانية ، والله هو نور الأنوار والنور المحض ، بينما الموجودات الجسمانية ظلمانية .

وفي المذهب الإشراقي كما وضعه السهروردي ، فإن ((النور)) هو الوجود بينما ((الظلمة)) هي العدم .

وطبقاً لذلك ، فإن الموجودات الجسمانية تستمد وجودها من ((إشـراق)) الأنوار الإلهية عليها على نحو متدرج يتشابه مع تدرج الموجودات الوارد في نظريـة الفيض لدى الفارابي وابن سينا .

أما في مجال المعرفة ، فإن المعرفة الإنسانية لا تحصل إلا عن طريق ((إشراق)) هذه الأنوار على العقل على النحو الذي يُعبَّر عنه بالكشف أو الإلهام والـحَدْس .

وأعتقد من جانبي أن هذا الاتجاه الإشراقي لم يظهر في الفكر الإسلامي على يد السهروردي، وإنما ظهر قبله بكثير، إذ توجد إرهاصاته لدى الفـارابي مـثلاً . ولكن الفضل يرجع إلى السهروردي في إكمال هذا المذهب وإحكـام صـياغته ، وذلك بعد أن أحل فكرة النور محل فكرة العقول المفارقة .

* * *

ولا ينبغي أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أنه على الـرغم مـن أن السهروردي المقتول قد أشار إلى أن المعرفة الحقة لا تحصل عن طريق الاكتسـاب ،

وإنما هي ثمرة من ثمرات مجاهدة النفس ، وبذلك أدرجه الكثيرون في عداد الصوفية، فإن مذهبه الفلسفي العام لا ينبغي أن يُدرَج إلا في عداد المذاهب الفلسفية ، باعتبار أنه يُعد استمراراً لمدرسة الفارابي وابن سينا مع إدخال فكرة النور في مذهبه .

هذا . ومن الثابت أن السهروردي الإشراقي قد جاء بآراء مستمدة من المذهب الإسماعيلي في الإمامة الكونية وتناسخ الأرواح وما إلى ذلك من الآراء التي جعلته موضع سخط مفكري الإسلام اللاحقين .

ابن سبعين
والوحدة المطلقة للوجود

هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن سبعين الأشبيلي (وُلد سنة ٦١٤ هجرية = ١٢١٧ ميلادية ، وتوفي سنة ٦٦٩ هجرية = ١٢٧٠ ميلادية) ، فيلسوف صوفي ، عربي أندلسي ، ومنشئ طريقة صوفية تُعرف بالسبعينية .

وقد انتحل ابن سبعين التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم.

ومن الثابت أن ابن سبعين قد وُلد بوادي رقوطة من أعمال مُرسيَّة بالأندلس ، وأخذ العلوم الدينية والعقلية عن أبي إسحق بن دهاق المعروف بابن المرأة ، وعلم الحروف عن البوني والحراني ، واستوعب العلوم الفلسفية .

وبعد ذلك، فقد سلك طريقة الشوذية الصوفية ، المنسوبة إلى أبي عبد الله الشوذي الحلوي الصوفي الأندلسي .

وكان ابن سبعين كثير الترحال . فقد هاجر إلى المغرب ، وأقام في سبتة حيث وردت إليه أسئلة الإمبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية ، وكانت تدور حول مسائل فلسفية أربع هي : قول أرسطو بقدم العالم ، والعلم الإلهي ، والمقولات العشرة ، والنفس الإنسانية وبقاؤها بعد الموت . وتدل أجوبته على سعة علمه بفلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ثم هاجر من سبتة إلى تونس فمصر ، وحج إلى مكة حيث أقام بها .

ويبدو أن الفقهاء قد ثاروا عليه في كل بلد كان يحل فيها ، وذلك لقوله بالوحدة الوجودية المطلقة . وكنت وفاته بمكة منتحراً أو مسموماً على خلاف في الروايات ، وإن كان هناك من لا يستبعدوا أن يكون موته موتًا طبيعياً .

ولابن سبعين مؤلفات كثيرة أهمها : ((بُدُّ العارف)) ، عرض فيه للمنطق ، وانتقد فيه مذاهب الفقهاء والأشعرية والصوفية والفلاسفة ، مبيناً نقصها بالقياس إلى مذهبه في التحقيق القائم على الوحدة المطلقة . و((جواب صاحب صقلية)) الذي شمل أجوبته على أسئلة الإمبراطور فردريك الثاني . و ((رسالة الإحاطة)) ، و((كتاب الألواح)) ، وهما في الوحدة المطلقة . و ((الرسالة النورية)) في الذكر وآدابه . و ((الرسالة الفقيرية)) في المعاني المختلفة للفقر . و ((الرسالة الرضوانية)) في آداب التصوف ومقاماته وأحواله . و ((رسالة العهد)) ، وهي نص العهد الذي كان يأخذه على المريد المبتدئ . و ((كتاب الدرج)) في علم الحروف والأسماء وصلتها بالأفلاك وحركاتها .

ومن الملاحظ أن أسلوب ابن سبعين في مؤلفاته المختلفة كان مُلغزاً وغامضاً ، ولهذا كان لكلامه تأويلات كثيرة ، الأمر الذي أدى إلى أن يكون للناس في عقيدته آراء متباينة .

ولابن سبعين مذهب في الحب الإلهي على نهج رابعة العدوية في حب الله ، حيث إن هذا الحب لم يكن إلا ابتغاءً لوجهه تعالى ، لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته . كما يدل على ذلك قوله لتلميذه أبي الحسن الششتري : ((إن كنت تريد الجنة فشأنك وما قصدت ، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلينا)) .

وأهم من ذلك ، فإن ابن سبعين قد بالغ في القول بوحدة الوجود ، حيث جعلها وحدة مطلقة لا تفرِّق بين الخالق والمخلوق .

* * *

الوحدة المطلقة :

الفكرة الأساسية في مذهب ابن سبعين عن الوحدة المطلقة تتلخص في القول بأن الوجود واحد ، وهو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد ، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه . وبذلك يكون الوجود في حقيقته قضية واحدة ثابتة .

ومن الواضح أن هذا المذهب في الوحدة الوجودية المطلقة يختلف عن المذاهب الأخرى في وحدة الوجود ، تلك المذاهب التي تفسح مجالاً للقول بالممكنات على وجه ما . وهذه الوحدة المطلقة تنكر كل النسب والإضافات والأسماء .

ومن الثابت أن ابن سبعين قد جعل للألوهية في مذهبه المحل الأول، إذ إنه كان يقرر أن وجود الله المطلق هو أصل ما كان وما هو كائن أو سيكون .

أما الوجود المادي المشاهد ، فيُرَد عنده إلى ذلك الوجود المطلق الروحي ، وبهذا يكون مذهبه في تفسير الوجود روحياً لا مادياً .

والحق لدى ابن سبعين أنه لا خلاف بين الوجودين الإلهي والمادي أو المطلق والمقيد إلا من حيث الوهم ، لأن ماهيتهما واحدة ، ولذلك فإننا نلاحظ أو نشاهد المطلق في المقيد ، باعتبار أن الوحدة بينهما مطلقة .

وهكذا ، فإنه يكون من الواضح أن ابن سبعين لا يثبت إلا وجوداً واحداً لا اثنينية معه ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه .

ويلتمس ابن سبعين لمذهبه هذا أدلة من القرآن يتأولها على نحو فلسفي خاص ، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾[18] ،

---

(18) سورة الحديد ، آية ٣ .

وقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (١٩)، ويستدل على مذهبه أحياناً ببعض الأحاديث ، ومنها الحديث القدسي : ((أول ما خلق الله العقل فقال : أقبل فأقبل))(٢٠) ، ولكن ابن تيمية إلى جانب أنه قد أبطل قول ابن سبعين بالوحدة المطلقة مشتداً في الحملة عليه ، فإنه قد بيَّن أن تأويلاته للنصوص غير صحيحة ، كما أن حديث العقل الذي استند إليه موضوع .

وعلى أية حال ، فلقد انبثق عن مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة رأيه في ((المحقق)) الذي هو الإنسان الكامل ، وما أدى إليه هذا الرأي من انتقاداته لمذاهب غيره من الصوفية والفلاسفة والمتكلمين (٢١) .

---

(١٩) سورة القصص ، آية ٨٨ .

(٢٠) هذا الحديث ذو النزعة الأفلاطونية الواضحة يُعتبر من الأحاديث الموضوعة لدى أهل السنة ، وإن كان معترَفاً به لدى الإسماعيلية ومتفلسفة الصوفية .

(٢١) لمزيد من التفاصيل عن حياة ابن سبعين وآرائه في الفلسفة الصوفية ، انظر : دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ .

الفصل الثاني عشر

الطرق الصوفية

تمهيـــد

قبل أن نتحدث عن المرحلة الأخيرة من مراحل التصوف الإسلامي الممتدة منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (= الثامن الميلادي) وحتى يــوم النــاس هذا، وهي المرحلة التي تُعرف بمرحلة ((تصوف أصحاب الطرق الصوفية)) ، فإنــه يجدر بنا أن نشير بادئ ذي بدء إلى مفهوم ((الطريق)) أو ((الطريقــة)) في اللغــة والاصطلاح .

الطريق في اللغة هو السبيل الذي تطرقه أرجل السالكين ، وأطلــق علــى المسلك الذي يسلكه الإنسان محموداً أو مذموماً لأنه يسير عليه .

والطريقة كالطريق ، وهي تكون على معنيين : فتكون في الحسي هي الخط في الشيء والأخدود في الأرض ، وفي المعنوي هي الحال والسيرة حسنة أو ســيئة ، وجمعها طرائق .

وقد استُعمل الطريق والطريقة في القرآن للدلالة على السبيل أو المســلك الذي يسير عليه الإنسان[1] .

ولم يخرج المعنى الصوفي للطريق والطريقة عن المعنى القرآني . فــالطريق في التصوف هو ذلك المسلك الذي يسلكه الصوفي للوصول إلى الله .

فالطريقة عند الصوفية إنما هي سفر إلى الله تعالى . والسالك أو المريد هــو المسافر ، فعلى المسافر أن يسلك طريق القوم وأن يجتازها مرحلة بعد مرحلة . أمــا

(١) انظر : مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ج٢ ص ١٣٢ – ١٣٣ .

من أدركته عناية الله فجذبته العناية إلى الله جذباً ، فهذا ما يُسمونه المجذوب الذي طويت له الطريق طياً في سفر خاطف بفضل الله ومنته[٢] .

ومن الملاحظ أن مصطلح ((الطريقة)) لدى صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهو عصر ازدهار التصوف الإسلامي ، قد اتخذ مدلولاً خاصاً . فهو يعني عند صوفية هذا العصر مجموعة الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسك بها طائفة الصوفية .

ويذكر القشيري ، بالإضافة إلى ذلك ، أن ((الطريقة)) في التصوف ليست سوى منهج للإرشاد النفسي والخُلُقي ، وذلك في تربية الشيخ للمريد، باعتبار أن الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولكن لا تثمر ، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسها فهو عابد هواه لا يجد نفاذاً [٣] .

فإذا ما وصلنا إلى الغزالي ، وهو الواضع الحقيقي لدعائم الطرق الصوفية ، فإننا نجده يتفق مع من سبقه في فهم المعنى الاصطلاحي للطريق الصوفي ، وذلك عندما يشير إلى أن طريق الصوفية عبارة عن تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق الدنيوية كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وإذا ما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده المتكفل له بتنويره بأنوار العلم . فالطريق إذن هو تطهير محض من جانب السالك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار .

ومن الملاحظ أن الغزالي يعنى ببيان قواعد السلوك على نحوٍ متصل ، مثل علاقة المريد بالشيخ ، وقواعد العزلة والخلوة والذكر ، وما إليها ، وهو يصف

---

(٢) انظر : دكتور عامر النجار : الطرق الصوفية في مصر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٨ .

(٣) انظر : أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٧ وما بعدها .

مقامات السلوك وأحواله على اختلافها في كتبه التي ألّفها في التصوف وعلى الأخص ((إحياء علوم الدين)) .

أما بعد الغزالي ، فإنه من الملاحظ أن الطرق الصوفية قد تبلورت وتحددت معالمها على النحو الذي سنشير إليه فيما يلي ، وذلك طبقاً للإطار الذي حدده الغزالي .

ظهور الطرق الصوفية
في العالم الإسلامي

من الملاحظ أن التصوف بعد الغزالي ، وبصفة خاصة في القرنين السادس والسابع الهجريين (= الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) ، قد اتخذ مسارين مختلفين . تمثّل المسار الأول في ظهور التصوف الفلسفي للاعتبارات التي ذكرناها فيما سبق . أما المسار الثاني ، فإنه قد تمثّل في ظهور الطرق الصوفية التي وإن كان لها طابعها السلوكي أو العملي ، فإنها كانت في أغلب الأحيان استمراراً للتصوف السني الذي أشرنا إليه في غير هذا الموضع .

ويمكن الإشارة هنا إلى أن ظهور الطرق الصوفية في البيئة الإسلامية في هذه الفترة التاريخية بالذات وانتشارها فيما بعد إنما يرجع أساساً إلى حالة التدهور التي كان العالم الإسلامي يمر بها ، حيث أدت هذه الظروف الحضارية المتردية إلى اعتزال الكثيرين عن الحياة الدنيوية واجتماعهم في مجموعات يعبدون الله ويذكرونه على النحو الذي نادى به مشاهير الصوفية السابقين . وكان لكل مجموعة رئيس يدبر أمر الجماعة ويرشدهم إلى الطريق المستقيم ، وهو ((الشيخ)) الذي يُعد المرشد الروحي الأعلى لهذه الجماعة .

وقد تعددت الجماعات الصوفية بتعدد الشيوخ ، كما تمايزت هذه الجماعات بأمور مثل الزي وأوراد الذكر وما إلى ذلك .

وإذا كنا لا نود أن نحصي أسماء الطرق الصوفية التي ظهرت في العالم الإسلامي بمختلف بلدانه ، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن أهم الطرق الصوفية التي

ظهرت في مصر وحدها هـي الشـاذلية والرفاعيـة والدسـوقية (أو البرهاميـة) والسطوحية (أو البدوية) . وقد تفرعت هذه الطرق إلى فروع متعددة ، بحيـث إن الطريقة الواحدة كانت تتفرع ليس فقط إلى بضع طرق، وإنما أيضـاً إلى عشـرات الطرق . .

وعلى أية حال ، فإن الذي يعنينا من الحديث عن الطرق الصوفية ليس هو تعدادها ، وإنما الذي يعنينا هو بيان أسـباب اختلافهـا بالإضـافة إلى عناصـرها وخصائصها .

اختلاف الطرق الصوفية

يمكن الإشارة ، مع أحد ثقات الباحثين الذين لم يتخصصوا في دراسة التصوف فقط وإنما مارسوه عملياً أيضاً ، إلى أن الخلافات التي كانت ولا تزال بين الطرق هي في الرسوم فقط ، كالزي والأوراد والأحزاب التي يرددها الأتباع وما إلى ذلك ، فهي أشبه شيء بمدارس تتحد غايتها في التعليم الروحي ، وتختلف وسائلها العملية فيه باختلاف المعلم الذي يجتهد في أن يضع لتلاميذه قواعداً ورسوماً خاصة يرى أنها أفعل في تعليمهم ، والحقيقة أن الغاية القصوى من الطريق الصوفي عندهم جميعاً كانت ولا تزال تتمثل في غاية خُلُقية ، هي إنكار الذات والصدق في القول والعمل(٤) .

وهذا يعني أن الفوارق بين الطرق الصوفية المختلفة غير واضحة المعالم عند الصوفية . فهم يرون أن الطرق كلها واحدة ، وأن أعظم الفوارق بينها متمثل في أشخاص شيوخها . وكأن اختلاف الشيوخ وتعددهم هو السبب الأساسي وراء اختلاف الطرق وتعددها .

أما عن مظاهر الاختلاف بين الطرق الصوفية ، فإنها تتمثل بصورة واضحة في لون زيها وأعلامها . فمثلاً : عَلم البدوية وزيهم أحمر ، والدسوقية أخضر ، وكذلك الجيلانية والرفاعية أسمر ، أما الشاذلية فأعلامهم مختلفة الألوان(٥) .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن من أهم ما يميز كل طريقة عن الأخرى هو حزبها أو وردها . فلكل طائفة ورد أو حزب أنشأه شيخها وحرص عليه أتباعه في حياته

(٤) دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٢٨٦ .

(٥) انظر : الطرق الصوفية في مصر ، ص ٦١ .

أو بعد مماته ، حيث يرددونه في الأوقات التي حددها لهم ، ويتلونه جماعة من غير أن يتغيب عن تلاوته أحد منهم [٦] .

وهكذا ، فإنه يمكن التأكيد على القول بأن الاختلافات بين الطرق الصوفية لا تكون في أمور جوهرية تتعلق بالعقيدة أو المذهب ، إذ إنه من الواضح أن هـــذه الاختلافات ليست سوى اختلافات في المظاهر وأسماء الرجال .

(٦) انظر : دكتور توفيق الطويل : التصوف في مصر إبّان العصر العثماني ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٨٠ .

عناصر الطريقة الصوفية

إنه من البيّن أن أية طريقة من الطرق الصوفية التي ظهرت في البيئة الإسلامية منذ القرن السادس الهجري تتضمن ثلاثة عناصر أساسية وهي : الشيخ والمريدين والعهد . وهذه العناصر الثلاث هي التي تشكل أساس أية طريقة صوفية ، بمعنى أنه لو فُقد أو غاب أي عنصر من هذه العناصر فإن الطريقة تفقد وجودها .

وفيما يلي إشارة موجزة إلى كل عنصر من هذه العناصر الثلاث[٧] .

* * *

الشيخ :

الشيخ بمثابة الأستاذ للمريد ، فالمريد كالطالب والطالب لا يستطيع أن يتقدم في دروسه من غير موجّه ومرشد .

ويقرر الصوفية أن الفرد لا يستطيع أن يسلك هذا الطريق ، أي طريق التصوف ، بمفرده ، لأنه طريق صعب متشعب المسالك كثير المنحنيات ، مليء بالصعاب يتربص بسالكيه أعداء أشداء في حاجة إلى جهاد ، ومن هؤلاء الأعداء : الشيطان والهوى والنفس الأمارة بالسوء . لذلك ، فإنه لابد لمن يسلك هذا الطريق الصعب من مرشد أو هادٍ يأخذ بيده، وهو الشيخ .

فالشيخ هو الذي يحدد لمريده طرق الوصول إلى الله ويساعده على السير .

ولذلك ، فقد ذكر ابن عطاء الله السكندري أن من لم يكن له شيخ يوصله إلى سلسلة المتابعة فهو في الطريق لقيط لا أب له وفي المعرفة دَعي لا نسب له .

(٧) انظر : الطرق الصوفية في مصر ، ص ٢٤ – ٢٩ .

أما عن الشروط والمواصفات المطلوبة في الشيخ ، فإن الجنيد (شيخ الطائفة) يحدثنا عنها عندما يقول : لا يستحق أن يكون شيخاً حتى يأخذ حظه من كل علم شرعي ، وأن يتورع عن جميع المحارم ، وأن يزهد في الدنيا ، وألا يشرع في مداواة غيره إلا بعد فراغه من مداواة نفسه ، وحتى يكون على علم يهدي به العباد فإذا مرض مريده بسبب شبهة في علم التوحيد داواه ، وإذا تحير في مسألة من مسائل الفقه أفتاه ، ويُشترط أن يكون لديه القناعة بالغنى عن الناس ، وأن يخاف ويخشى من المعاصي والأدناس ، وأن يلازم العمل بالكتاب والسنة ، يزن أقواله وأفعاله بميزان الشريعة والطريقة . فإن رأيت منه شيئاً مخالفاً للشرع فاتركه وإن كان ذا حال صحيح ، فما عليك في رده بحكم الشرع من بأس ، ولا تتخذه مرشداً.

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن واجب الشيخ أن يتعرف إلى أحوال مريديه ويتفقدهم ويتابع ظروفهم وأحوالهم ، ويأخذ بيد المريدين في سبيل إصلاح شأنهم في أمور الدين والدنيا معاً .

* * *

المريد :

المريد هو سالك الطريق الصوفي الذي يسير في الطريقة حسب إرشادات شيخه ، فيسلك طريقه كما يرسمه له شيخه حتى يصل إلى غايته.

وتتلخص الخطوات التي يقطعها المريد في طريقه فيما يلي :

تتلخص الخطوة الأولى في التوبة.

ثم تأتي الخطوة الثانية ، وهي أخذ العهد من الشيخ بطاعة الله ورسوله والسير في الطريق .

أما الخطوة الثالثة والأخيرة ، فهي التلقين ، وهو تعليم الشيخ للمزيد كيفية الذكر نطقاً ، ابتداءً من المرحلة الأولى لدخوله في الطريقة ، ويتجدد التلقين كلما قطع المريد مرحلة من مراحل القرب من الله سبحانه وتعالى .

ويمكن أن نشير إلى أن الواجب على المريد أن يكون في طاعة تامة لشيخه الذي ارتضاه مرشداً له وهادياً إلى طريق النجاة .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن من واجب المريد نحو شيخه ألا يكتم أي سر عن شيخه ، بل ينبغي عليه أن يذكر له كل ما يجول بخاطره من أسرار وخطرات وهموم ومشكلات ، إذ إن الشيخ بالنسبة إلى المريد إنما هو طبيبه ومداويه . وهنا نستطيع أن نشير إلى تلك المقارنة بين الطب النفسي والطرق الصوفية ، باعتبار أن العلاقة بين الطبيب المعالج والمريض النفسي أشبه ما تكون بالعلاقة بين الشيخ والمريد . وهذه مسألة يحتاج تفصيل القول فيها إلى مناسبة أخرى .

ومن أهم آداب المريد مع شيخه ، إلى جانب ذلك ، الإنصات لكل ما يقول ، وحسن الظن به ، وأن يكون مستعداً دائماً لخدمة شيخه .

* * *

العهد :

إذا كان الطريق يتشكل ويتكون من شيخ ومريدين ، فإن الذي يربط بينهما إنما هو العهد ، وهو بمعنى البيعة .

ولسنا في حاجة هنا إلى القول بأن العهد هو أوثق رباط بين رجلين تحابا في الله وتعاهدا على طاعته .

وللعهد عند الصوفية صيغ متعددة لا محل لذكرها في هذا المقام .

ومهما تعددت صور وكيفيات أخذ العهود لكل طريقة ، إلا أنها تتفق في أن واجب المريد الذي يرغب في أخذ العهد عن شيخ أن ينفذ ما يأمره به هذا الشيخ من التطهر من الحدث والخبث ليتهيأ لقبول ما يلقيه عليه ، ويتوجه الشيخ إلى الله تعالى ويسأله القبول ويتوسل إليه في ذلك بسيدنا ونبينا محمد (ﷺ) ثم يضع يده اليمنى على يده اليمنى ، وتبدأ المبايعة . .

أهم خصائص الطرق الصوفية

لسنا في حاجة إلى القول بأن الطرق الصوفية المتعددة التي انتشرت في العالم الإسلامي منذ فترة غير قصيرة تجمعها خصائص وسمات مشتركة فيما بينها .

ومن أبرز السمات المشتركة بين الطرق الصوفية المختلفة : لبس الخرقة ، وحلقات الذكر ، ومجالس السماع ، والاحتفال بالموالد ، وإشاعة القول بكرامات الأولياء .

وفيما يلي كلمة موجزة عن كل سمة من هذه السمات التي تتميز بها الطرق الصوفية .

* * *

لبس الخرقة :

إن من أبرز وأهم خصائص الطرق الصوفية لبس الخرقة أو المرقعة . ويكاد يجمع أصحاب الطرق الصوفية المختلفة على أنهم قد أخذوا الخرقة من فلان عن فلان في سلسلة طويلة تنتهي إلى الإمام عليّ كرم الله وجهه .

ولابد من الإشارة هنا إلى رأي أحد كُتّاب التصوف في سبب لبس الخرقة ، إذ أشار الهجويري إلى أن مشايخ هذه الطريقة (= الصوفية) قد أمروا المريدين بأن يتحلوا بالمرقعات ويتزينوا بها ، وفعلوا هم أيضاً ذلك ، لتكون لهم علامة بين الخلق، ويكون الخلق رقباء عليهم ، فإذا خطوا خطوة على خلاف الشرع فإنهم يطلقون فيهم لسان الملامة ، وإذا أرادوا إتيان المعصية في تلك الثياب فإنهم لا يستطيعون النجاة من الخلق(٨) .

(٨) الهجويري : كشف المحجوب ، تقديم وترجمة دكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل ، مراجعة دكتور أمين عبد المجيد بدوي ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٢٤٥ .

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى أن الصوفية قد حاولوا التماس الأصول الإسلامية للبس الخرقة . فقد أشار الهجويري إلى أن لبس المرقعة شعار المتصوف ، ولبس المرقعات سنة ، ومن هنا قال الرسول (ﷺ): ((عليكم بلباس الصوف تجدون حلاوة الإيمان في قلوبكم)) [٩] .

وبغض النظر عن مناقشة الأصول الإسلامية للبس المرقعة والاعتماد على بعض الأحاديث النبوية الضعيفة في ذلك ، فإن، لابد من الإشارة إلى أن لبس المرقعة أو الخرقة يُعد مظهراً مهماً من مظاهر تصوف أصحاب الطرق الصوفية .

* * *

حلقات الذكر :

إذا كان القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة تحث المسلمين على كثرة ذكر الله ، فإن الصوفية قد اهتموا بالذكر حتى إنه صار يشكل أحد أركان أو خصائص الطريقة الصوفية .

والذكر في الطرق الصوفية لا يمارسه إنسان بمفرده فحسب ، وإنما يحرص القائمون على الطرق الصوفية على عقد اجتماعات دورية يذكر فيها المريدون الله تعالى بصيغ تختلف باختلاف الطرق الصوفية وباختلاف الأوقات التي تُعقد فيها حلقات الذكر .

ومن المعلوم أن الذكر له أهمية خاصة عند الصوفية ، إذ يقال : إن الذكر ركن قوى في طريق الحق سبحانه وتعالى ، بل هو العمدة في هذا الطريق .

---

(٩) لم يرد في الكتب الصحاح ، وقد ذكره الحاكم في ((المستدرك)) ، وتعقبه البيهقي في ((شعب الإيمان)) .

وإذا أردنا أن نشير إلى فوائد الذكر ، فإنه يمكن القول مع أبي القاسم القشيري : ذكر الله بالقلب سيف المريدين، به يقاتلون أعداءهم، وبه يدفعون الآفات التي تقصدهم ، فإن البلاء إذا أظل العبد ففزع بقلبه إلى الله تعالى يحيد عنه في الحال كل ما يكرهه .

وكذلك ، كما قال ذو النون المصري ، فإن من ذكر الله تعالى ذكراً على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء وحفظ الله عليه كل شيء ، وكان له عوضاً عن كل شيء(١٠) .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ذكر الله دائماً ذكراً حقيقياً (أي باللسان والقلب معاً) يجعل الذاكر يستغرق بكليته في الله ، فإذا ذكر الصوفي الله استغرق فيه بكليته، وحضر مع الله بجمعيته ، فلم يشتغل بما سواه ، ولم يغفل عنه حتى يستولي جلال الله على قلبه بعد أن غاب الذاكر في ذكره ، حينئذ يُمحى من قلبه أثر كل علاقة وعلة، لأن تعلق القلب بالله يجعله فارغاً عن كل ما سواه ، فالذكر وسيلة لتخليه القلب عن كل هم ، أو بالتعبير الفلسفي ، وسيلة لانفصال الذات عن كل موضوع خارجي ، أو عن التعلق برغبة ما (١١) .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه من الملاحظ أن الطرق الصوفية ، وخاصة في تطوراتها اللاحقة ، قد اهتمت بالذكر الجماعي الذي يُعرف عادة باسم ((حلقات الذكر)) ، تلك الحلقات التي ظهرت فيها المظاهر البرّانية للذكر من تواجد وتمايل وصياح وما إلى ذلك من الأمور التي أدت إلى الهجوم على التصوف ، حيث

---

(١٠) انظر : الرسالة القشيرية ، ص ٤٦٥ – ٤٦٦ .

(١١) انظر : دكتور أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٥٣ .

أصبحت طريقة ذكر الله تعالى إنشاداً على إيقاعات وألحان يهتز ويتمايل على دقاها الأتباع والإخوان الأدعياء ، مما أساء للطرق الصوفية إساءة بالغة ، وأصبحت طريقة ذكر الطرق الصوفية ثغرة ينفذ منها أعداء التصوف[١٢] .

والحديث عن حلقات الذكر من هذه الزاوية الأخيرة ، أي مزج الذكر بالغناء وما يصاحب ذلك من تمايل ، يؤدي بنا إلى الحديث عما يُعرف باسم ((السماع)) .

* * *

مجالس السماع :

انتهينا مما سبق إلى أن مجالس الذكر لدى أصحاب الطرق الصوفية قد تحولت في العصور المتأخرة إلى مجالس للسماع .

والمقصود بالسماع هنا هو سماع الأناشيد الدينية الملحَّنة طبقاً لقواعد الموسيقى ، وفيها غالباً ما تُستخدم آلات موسيقية ، وقد يؤدي الاستماع إلى هذه الأناشيد الملحَّنة إلى حدوث نوع من اندماج المستمع مع المنشد فيتمايل ويتواجد وقد تصدر منه صيحات أو يسقط مغشياً عليه .

وبغض النظر عن الحديث عن حكم الشرع في السماع الصوفي ، فإننا نستطيع أن نشير إلى ذلك الرأي الذي مؤداه أن حكم السماع شرعاً يتبع ما تعلق به إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، فإن كان المقصود بالسماع حب الله تعالى والتبتل إليه والازدياد من الإيمان به والتحبب إليه فأنعم به من سماع ، وإن كان السماع مثيراً للهوى موقظاً لغرائز النفس ويراد به غير المقصود منه، فهو في مثل هذا المقام فتنة ويحرَّم .

---

(١٢) انظر : الطرق الصوفية في مصر ، ص ٤٠ .

ومن الملاحظ أنه على الرغم من أن بعض كبار الصوفية ، مثل الإمام الغزالي[١٣] وغيره ، قد وضعوا الآداب للسماع ، إلا أن بعض الأتباع والمريدين (وخاصة من غير الصادقين في سلوكهم لطريق التصوف) قد حطموا كل قيد حول السماع ، واستزادوا منه ، واهتموا به اهتماماً كبيراً فيه الكثير من المبالغة ، بل نراهم قد نبغوا في هذا الفن ووضعوا له الأصول والقواعد .

وقد رأينا بعد ذلك ، وفي مراحل تالية على نشأة الطرق الصوفية ، أتباع هذه الطرق قد انسلخوا تماماً عن أصول الطريق الصحيح وابتدعوا وتأولوا . ومما يؤيد ذلك أن بعض أصحاب الطرق ، مثل الشاذلي والرفاعي والدسوقي ، قد أنكر السماع لأتباعه ، ومع ذلك فإن المريدين والإخوان نسبوا إليهم إباحة السماع كذباً، ثم إن بعض هؤلاء الأتباع قد أساءوا للطريقة بسماعهم المزري ، وذلك بتمايلهم ورقصهم وتشنجهم العنيف واهتزازهم الغريب المشوّه .

وهكذا ابتعدت الطرق الصوفية عن أصولها الحقيقية التي نادى بها ورسمها أصحابها الأجلاء لأتباعهم[١٤] .

* * *

الاحتفال بالموالد :

من أهم ما ترتب على قيام الطرق الصوفية في مصر ظهور وانتشار تلك الموالد المتعددة للاحتفال بذكرى شيوخ الطرق الصوفية وأولياء الله الصالحين فضلاً عن الاحتفال بالمولد النبوي الشريف .

---

(١٣) انظر : أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، تقديم دكتور بدوي طبانه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة بلا تاريخ ، ج٢ ص ٢٦٦ وما بعدها .

(١٤) انظر : الطرق الصوفية في مصر ، ص ٤٥ – ٤٦ .

وإذا كانت الموالد تقام لإحياء ذكرى رجالات الإسلام وأعلامه ، فالمفروض فيها أن تكون مناسبات لتدعيم وتجديد للقيم الإسلامية والروحية، لا أن تكون بهذه الصورة المشوَّهة التي تصاحب إقامة الموالد ، وتُعد ورقة رابحة في يد أعداء الطرق الصوفية(١٥) .

* * *

إشاعة القول بكرامات الأولياء :

الكرامة في اللغة مشتقة من الإكرام ، وهي تُطلَق بالمعنى العام على اتصاف الإنسان بما يليق به من الفضائل التي تجعله أهلاً للاحترام في عين نفسه وعين غيره .

وتُطلَق ((الكرامة)) في اصطلاح القدماء من مفكري الإسلام على ظهور أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة والتحدي يظهره الله على أيدي أوليائه(١٦) .

وإذا كانت الكرامة غير مقرونة بالإيمان والعمل الصالح كانت استدراجاً ، وإذا كانت مقرونة بدعوى النبوة كانت معجزة .

وإذا كان القول بوقوع الكرامات على أيدي الأولياء موضعاً للخلاف بين مفكري الإسلام ، حيث كان هناك من أثبته ، وعلى رأسهم الأشاعرة والصوفية ، وهناك من عارضه مثل المعتزلة والسلفيين ، فإن هناك من يقف موقفاً وسطاً بين

---

(١٥) انظر : الطرق الصوفية في مصر ، ص ٤٧ – ٤٨ .

(١٦) انظر : دكتور جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ ، ج٢ ص ٢٢٧ .

وانظر أيضاً : السيد الشريف الجرجاني : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ١٦١ .

هذين الطرفين المتعارضين ، إذ يقال : يجب ألا تصادم الكرامة العقل ، فليس معنى خرق العادة أن يكون الخارق مستحيلاً، إذ إن الكرامات تجري على أسباب لو كشفها الله تعالى لعباده لرأوها سهلة مفهومة ، ولعلموا أنها تجرى على سنن كونية خفية[17] .

وبغض النظر عن الإشارة إلى الحجج التي قدمها الأشاعرة والصوفية على إثبات القول بكرامات الأولياء ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أنهم قد حاولوا إرجاع هذا القول إلى أصول إسلامية . فمن ذلك مثلاً : قوله تعالى لمريم : ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا﴾[18] ، ومريم لم تكن نبية . وقوله تعالى :﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾[19]. وحديث النبي (ﷺ) في قصة جريج الراهب ، وجريج هذا لم يكن نبيًا . إلى غير ذلك من النصوص الدينية التي تؤيد القول بوقوع خوارق العادات على أيدي غير الأنبياء .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الاعتقاد بظهور الكرامات على أيدي الأولياء كان شائعاً في الفكر الإسلامي قبل ظهور الطرق الصوفية ، إلا أنه قد ازداد عمقاً بعد نشأة الطرق الصوفية .

ويمكن تفسير شيوع الاعتقاد بكرامات الأولياء بين جمهور المسلمين في هذه المرحلة المظلمة من مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية ، وهي التي بدأت منذ القرن

(١٧) انظر : الطرق الصوفية في مصر ، ص ٥٠ .

(١٨) سورة مريم ، آية ٢٥ .

(١٩) سورة آل عمران ، آية ٣٧ .

السادس الهجري ، بالقول بأنه قد تكون ظروف المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الهابطة ، والتي عاشها المجتمع الإسلامي منذ القرنين السادس والسابع الهجريين (= الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) وما تلاهما من قرون ضعف وانقسام وتفكك سياسي واجتماعي ، ساعد على ذيوع كثير من الكرامات حول شيوخ الطرق الصوفية . ولقد وُجد جول كل ولي من الأولياء المتقين مجموعة من المنتفعين الذين يعيشون على حساب سمعة ذلك الولي أو الشيخ حياً وميتاً ، وهؤلاء يهمهم أن يُظهروا شيخهم في صورة القادر على كل شيء ، فما من كربة إلا وهو قادر على تفريجها وما من غمة إلا ويستطيع كشفها . وهكذا يقصد أصحاب الحاجات شراء الشيخ وأتباعه بما يقدمونه من صدقات ونذور في مقامه ، فإذا رضي الشيخ عنهم، فإن طلبهم مجاب وحاجتهم مقضية .

ولذلك ، فقد كان من مصلحة خلفاء شيخ الطريقة وأنصاره وأتباعه تصوير وليهم بصورة القادر على صنع المعجزات ، ومن هنا كان افتراؤهم عليه ، ونشر حكايات كاذبة في معظم الأحيان عن قدرات وليهم الخارقة على شفاء المرضى وقضاء الحاجات ، وقص كرامات لا أساس لها من الصحة .

وإذا نظرنا للكرامة من الناحية النفسية ، نجد أن الكرامة بعد ذلك ليست عسيرة على التحليل النفسي حتى يبدو اللامعقول مستساغاً مقبولاً ، فحين تفشى الظلم وانقطع أمل الناس في الإصلاح من حكام الظاهر ، منذ أواخر عصر المماليك، ساد الاعتقاد بين مريدي الصوفية بما يُعرف بحكومة الباطن ، إذ يحكم الكون ويتحكم في البلد أولياء من أقطاب وأبدال ونقباء ، فعوَّض لهم الخيال آلام الواقع ومكّنه في نفوسهم، وغالباً ما يكون حكام الباطن من الفقراء أصحاب الحرف[٢٠] .

---

(٢٠) انظر : الطرق الصوفية في مصر ، ص ٥١ .

ومهما يكن التفسير الذي يبرر شيوع الاعتقاد بكرامات الأولياء بين قطاع كبير من جمهور المسلمين في ذلك الوقت ، فإنه لابد من التأكيد على القول بأن دراسة سيرة حياة العديد من كبار الصوفية تطلعنا على أن كثيراً منهم كان يرفض البوح بوقوع الكرامات على أيدي الصوفية وينادي بضرورة سترها ، لأن من يُظهر الكرامة في نظرهم يُعتبر مدَّعياً للتصوف أو ربما كان متهماً في دينه .

وعلى أي الأحوال ، فإن شيوع الاعتقاد بكرامات الأولياء كان يمثل أحد خصائص الطرق الصوفية وأهم سماتها .

نقد التصوف والطرق الصوفية

إذا كان هذا المقام ليس مخصصاً للحديث التفصيلي عما يمكن أن يوجَّه إلى التصوف من انتقادات ، وإبراز ما فيه من سلبيات ، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أهم المثالب التي يمكن أن تؤخذ على الطرق الصوفية على وجه الخصوص .

فمن جهة ، فإنه يلاحَظ على المنتسبين إلى الطرق الصوفية أنهم يهتمون بالمظهر من دون الجوهر ، فهم يهتمون بالمظهر في لباسهم حتى وإن كان سلوكهم قد يأتي أحياناً مخالفاً لروح الشريعة .

ومن جهة أخرى ، فإنهم يتعلقون بالمجاهدات الخارجية ، أو بالأحرى بظواهر المجاهدات ، في حين أنهم لم يهتموا ببواطن المجاهدة ، إذا ربما كان باطنهم خرباً يتردى في هاوية الرذائل .

ومن جهة ثالثة ، فإنه من الملاحظ أن الكثير من المنتسبين إلى الطرق الصوفية يعانون من التبطل وعدم السعي ابتغاء العيش ، بينما يتنعمون على حساب الآخرين .

على أننا ينبغي أن نعترف بأن مثل هذه الانتقادات لا يمكن تعميمها بصفة مطلقة على جميع من ينتمي إلى الطرق الصوفية ، لأن هناك من المنتسبين إلى الطرق الصوفية من حسنت سيرته ، أما باطنه فأمره إلى الله.

أهم المصادر والمراجع

المصادر العربية

١- ابن الجوزي (أبو الفرج) : المنتظم في أخبار الأمم ، القاهرة بلا تاريخ.

٢- ابن الملقن : طبقات الأولياء ، تحقيق نور الدين شريبه ، مكتبـة الخـانجي ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣- ابن النديم (أبو الفرج) : الفهرست ، تحقيق رضا المازندراني ، دار المسيرة ، بيروت ١٩٨٨ .

٤- ابن تيمية (تقي الدين) : مجموعة الرسائل والمسائل ، لجنة التراث العربي ، القاهرة بلا تاريخ .

٥- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، تحقيق وتقديم دكتـور علـيّ عبـد الواحد وافي ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٩.

٦- ابن زروق (أحمد) : قواعد التصوف ، نشرة محمد زهدي النجار، مكتبـة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٣٨٨هـ .

٧- ابن زنجي : ذكر مقتل الحلاج ، تحقيق وتقديم محمود الهنـدي ، دار قبـاء للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٧ .

٨- ابن عربي (محيي الدين): الفتوحات المكية ، تحقيق دكتور عثمـان يحـيى، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتـاب ، القـاهرة ١٩٧٢-١٩٩٢ . وقد صدر من هذه الطبعة أربعة عشر مجلداً ولكنـها لم تكتمل ، ولذلك فقد رجعنا إلى طبعة بولاق ، القاهرة بلا تاريخ .

٩- ابن عربي (محيي الدين) : فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق دكتور أبو العـلا عفيفي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦ .

١٠- ابن كثير : البداية والنهاية ، القاهرة ١٣٥١هـ .

١١- الأصبهاني (أبو نعيم) : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، مكتبة الخـــانجي، القاهرة ١٩٣٨ .

١٢- البغدادي (الخطيب) : تاريخ بغداد ، القاهرة ١٣٤٩هـــ .

١٣- البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد) : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولـــة في العقل أو مرذولة ، تحقيق وتقديم دكتور محمود عليّ مكي ، الهيئـــة العامـــة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر (رقم ١٠٩) ، القاهرة ٢٠٠٣.

١٤- الجرجاني (السيد الشريف) : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصـــطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ .

١٥- الجيلاني (عبد القادر) : الفتح الرباني والفيض الرحمـــاني ، القـــاهرة بـــلا تاريـــخ.

١٦- الحلاج (الحسين بن منصور) : ديوان الحلاج ، تحقيق دكتور كامل مصطفى الشيبي ، بغداد ١٩٧٤ .

١٧- الحلاج (الحسين بن منصور) : كتاب الطواسين ، تحقيق لويس ماسينيون ، باريس ١٩١٣ .

١٨- الساعي (عليّ بن أنجب) : كتاب أخبار الحلاج ، تحقيق لويس ماســـينيون وبول كراوس، باريس ١٩٣٦ .

١٩- السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق دكتـــور محمـــود محمد الطناحي ودكتور محمد الحلو ، دار هجر للطباعة والنشـــر والتوزيـــع والإعلان ، القاهرة ١٩٩٢ .

٢٠- السلمي (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفيـــة ، تحقيق نور الدين شريبه ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢١- السهروردي (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف ، بهامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، تقديم دكتور بدوي طبانه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة بلا تاريخ .
٢٢- الشعراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، دار الفكر العربي ، القاهرة بلا تاريخ .
٢٣- الطوسي (أبو نصر السراج) : اللمع ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ومكتبة المتنبي، القاهرة - بغداد ١٩٦٠ .
٢٤- الغزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، تقديم دكتور بدوي طبانه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة بلا تاريخ .
٢٥- الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندي ، القاهرة بلا تاريخ.
٢٦- القشيري (أبو القاسم) : الرسالة القشيرية ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢.
٢٧- الكلاباذي (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق وتقديم محمود أمين النواوي ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ١٩٩٢ .
٢٨- المحاسبي (الحارث بن أسد) : الرعاية لحقوق الله ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت بلا تاريخ .
٢٩- المكي (أبو طالب) : قوت القلوب ، دار صادر ، بيروت بلا تاريخ.
٣٠- المناوي (عبد الرؤوف) : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، تحقيق دكتور عبد الحميد صالح حمدان ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ١٩٩٤ .

٣١- الهجويري : كشف المحجوب ، تقديم وترجمة دكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل ، مراجعة دكتور أمين عبد المجيد بدوي ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٤ .

المراجع العربية

١- أبو ريان (دكتور محمد عليّ) : الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٤ .

٢- أبو ريان (دكتور محمد عليّ) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، دار الطلبة العرب ، بيروت ١٩٦٩ .

٣- أبو سعدة (دكتور محمد) : في نقد الصوفية ، القاهرة ١٩٩٨ .

٤- إقبال (دكتور محمد) : ما وراء الطبيعة في إيران ، ترجمة دكتور حسين مجيب المصري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧.

٥- الأعسم (دكتور عبد الأمير) : الفيلسوف الغزالي (إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ .

٦- الأفغاني (عناية الله إبلاغ) : جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ١٩٨٧ .

٧- التفتازاني (دكتور أبو الوفا الغنيمي) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ .

٨- التفتازاني (دكتور أبو الوفا الغنيمي) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣.

٩- التفتازاني (دكتور أبو الوفا الغنيمي) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

١٠- الجزار (دكتور أحمد محمود) : فخر الدين الرازي والتصوف ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ٢٠٠٠ .

١١- الجزار (دكتور أحمد محمود) : المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ٢٠٠٠ .

١٢- الجزار (دكتور أحمد محمود) : قضايا وشخصيات صوفية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ٢٠٠١ .

١٣- الجليند (دكتور محمد السيد) : من قضايا التصـــوف في ضـــوء الكتـــاب والسنة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠١ .

١٤- الحسيني (عبد المحسن) : المعرفة عند الحكيم الترمذي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة بلا تاريخ .

١٥- الزين (سميح عاطف) : البسطامي ، دار الكتـــاب اللبنـــاني ، بـــيروت ١٩٨٨.

١٦- الزين (سميح عاطف) : الصوفية في نظر الإسلام ، دار الكتاب اللبنـــاني ، بيروت ١٩٦٩ .

١٧- الشاذلي (دكتور عبد الله يوسف) : التصوف الإسلامي في ميزان الكتـــاب والسنة ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة بلا تاريخ .

١٨- الشافعي (دكتور حسن محمود) : فصول في التصوف ، دار الثقافة للنشـــر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٦ .

١٩- الشرباصي (دكتور أحمد) : الغزالي ، دار الجيل ، بيروت بلا تاريخ .

٢٠- الشيبي (دكتور كامل مصطفى) : الصلة بين التصـــوف والتشـــيع ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢١- الطويل (دكتور توفيق) : التصوف في مصر إبّان العصر العثماني، مكتبـــة الآداب ، القاهرة ١٩٤٧ .

٢٢- الفيومي (دكتور محمد إبراهيم) : الإمام الغزالي وعلاقة الـــيقين بالعقـــل ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ .

٢٣- القرني (عبد الحفيظ فرغلي عليّ) : محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٧ .
٢٤- الكيالي (سامي) : السهروردي ، سلسلة نوابغ الفكر العربي (رقم ١٣) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
٢٥- المنوفي (السيد محمود أبو الفيض) : التصوف الإسلامي الخالص، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ .
٢٦- النجار (دكتور عامر) : الطرق الصوفية في مصر ، دار المعارف، القـــاهرة ١٩٩٢ .
٢٧- الندوي (أبو الحسن) : رجال الفكر والدعوة في الإســـلام، دار القلـــم، الكويت ١٩٧٤ .
٢٨- النشار (دكتور عليّ سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإســـلام ، الجـــزء الثالث (الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين)، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٨ .
٢٩- أمين (أحمد) : ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ .
٣٠- أوليري (دي لاسي) : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيـــل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٢ .
٣١- بالي (دكتورة ميرفت عزت) : أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩١ .
٣٢- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : تـــاريخ التصـــوف الإســـلامي ، وكالـــة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦ .
٣٣- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : شطحات الصوفية ، وكالـــة المطبوعـــات ، الكويت ١٩٧٦ .

٣٤- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : أفلوطين عند العرب ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦ .

٣٥- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧ .

٣٦- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : شخصيات قلقة في الإسلام ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨ .

٣٧- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٨.

٣٨- بسيوني (دكتور إبراهيم) : نشأة التصوف الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٩- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

٤٠- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : فلسفة الموت عند الصوفية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٣ .

٤١- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : أزمة الرشدية العربية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٤ .

٤٢- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦.

٤٣- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦ .

٤٤- جولدتسيهر (أجناس) : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٦.

٤٥- حجاب (أحمد محمد) : العظة والاعتبار آراء في حياة السيد البدوي الدنيوية وحياته البرزخية ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٩ .

٤٦- حلمي (دكتور محمد مصطفى) : الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٤٧- حلمي (دكتور محمد مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهي ، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١ .

٤٨- خلف الله (أحمد عز الدين عبد الله) : السيد إبراهيم الدسوقي ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٩ .

٤٩- زقزوق (دكتور محمود حمدي) : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

٥٠- سرور (طه عبد الباقي) : الحلاج شهيد التصوف الإسلامي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٥١- شرف (دكتور محمد جلال) : التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٢ .

٥٢- شرف (دكتور محمد جلال) : الحلاج الثائر الروحي في الإسلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٠ .

٥٣- شرف (دكتور محمد جلال) وآخرون : سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٧٢ .

٥٤- شلبي (دكتور أحمد) : مقارنة الأديان ، الجزء الرابع (أديان الهند الكبرى)، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ .

٥٥- صبحي (دكتور أحمد محمود) : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٥٦- صليبا (دكتور جميل) : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ .

٥٧- ضيف (دكتور شوقي) : تاريخ الأدب العربي ، الجزء الثالث (العصر العباسي الأول) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦ .

٥٨- عفيفي (دكتور أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ .

٥٩- عفيفي (دكتور أبو العلا) : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥ .

٦٠- عليّ (دكتور محمود محمد) : المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩ .

٦١- عياد (أحمد توفيق) : التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

٦٢- قريب الله (دكتور حسن الفاتح) : فلسفة وحدة الوجود ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ١٩٩٦ .

٦٣- ماسينيون (لويس) وآخرون : ((تصوف)) ، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية ، دار الشعب ، القاهرة بلا تاريخ .

٦٤- مبارك (دكتور زكي) : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، القاهرة ١٩٣٨ .

٦٥- مبارك (دكتور زكي) : الأخلاق عند الغزالي ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٠ .

٦٦- مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٦٧- محمود (دكتور عبد الحليم) : التفكير الفلسفي في الإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .

٦٨- محمود (دكتور عبد الحليم) : العارف بالله أبو العباس المرسي ، دار الشعب، القاهرة ١٩٧٢ .

٦٩- محمود (دكتور عبد الحليم) : أبو الحسن الشاذلي ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٧٠- محمود (دكتور عبد الحليم) : أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٢ .

٧١- محمود (دكتور عبد القادر) : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة بلا تاريخ .

٧٢- مدكور (دكتور إبراهيم) وآخرون : الكتاب التذكاري شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ .

٧٣- مدكور (دكتور إبراهيم بيومي) وآخرون : الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٧٤- نيكلسون (رينولد) : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة دكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٧ .

٧٥- نيكلسون (رينولد) : الصوفية في الإسلام ، ترجمة نور الدين شريبه ، القاهرة ١٩٥١.

٧٦- هلال (دكتور إبراهيم) : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .

المراجع الأجنبية

1- Affifi (Dr. A.) : The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi. Cambridge 1939 .

2- Massignon (L.) : Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de La Mystique Musulmane. Paris 1922.

3- Massignon (L.): La Passion d'Al Hallaj, Martyr Mystique de L'Islam, Paris 1922.

4- Massignon (L.) : Recueil de Textes Inédits Concernant L'histoire de la Mystique En Pays de L'Islam, Paris 1929 .

5- Massignon (L.) : Quatre Textes Inédits Relatif D' La Biogrphie D' AL- Hallag, Paris 1914.

6- Nicholson (R.) : Literary History of the Arabs, Cambridge 1930.

7- Russell (Bertrand) : Mysticism and Logic, New York 1957.

8- Stace : Mysticism and Philosophy. London 1961 .

9- Trimingham (J.S.) The Sufi orders in Islam, London 1971 .

المحتويات

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة



سنة النشر

٢٠٠٩

رقم الإيداع

١٩٣٦٧

الترقيم الدولى I.S.B.N

977 – 386 – 20 5 – 4





المركز الرئيسي : مصر - المحلة الكبرى - السبع بنات - 24 شارع عدلى يكن
هاتف : 0020402224682 **فاكس** : 0020402220395 **محمول** : 0020123161984

الفروع : القاهرة - 38 شارع عبد الخالق ثروت - الدور الثالث
هاتف : 0020223958860 **محمول** : 0020105020737 **محمول** : 0020122212067

المطابع : مصر - المحلة الكبرى - السبع بنات - 57 شارع رشدى
هاتف : 0020402227367 **فاكس** : 0020402220395 **محمول** : 0020169861486

www.darshatat.com
info@darshatat.com